敬悼理想主義的戰士——羅斯福總統

吳澤炎

自從一七七六年北美合衆國脫離帝國的覊絆獨立以來的歷任總統中，最受美國國民崇拜愛戴的，是開國元勳百戰功高的第一任大總統華盛頓，以及主張廢除奴隸制而以身殉人道精神的第十六任總統林肯。他們的思想行爲，早已成爲美國歷史政治及文化中的寶貴遺業。第二十八任總統國際聯合會眞正創造人的威爾遜，他在美國尤其在世界合作史上之應該占有崇高的地位，本是沒有多大問題的事，但是因爲威爾遜總統的理想主義，觸犯了國內舊社會滿足現狀的旣成利益——包括保守分子和孤立派，再加上政黨政治的推波助瀾，私人的恩怨嫌隙，所以有一個時期內，尤其是大戰過後人心厭戰倦極思靜的幻滅空氣中，對威爾遜總統發生了許多有欠公允的純評主觀的論斷。威爾遜總統的奮鬭被視爲不識天高地厚的唐吉訶德式的趣劇。直至四十年代以後，時間的長流冲淡了私人的意氣，使人能夠從比較超越的歷史遠景中，對威爾遜總統的業績作一個重新的估計。估計的結論，幾乎都一致承認威爾遜總統在歷史上的地位，至少可以也應該和華盛頓與林肯等量齊觀，他具有爲萬代景仰的偉大。

但是威爾遜總統的歷史上的任務，並沒有及身完成，『使民主政治安全於世界』，始終未曾實現，而他所念茲在茲的國際合作，結局尤其悲慘。自一九三一年日本首先進攻中國，強占東三省，一九三三年國社黨取得德國的政權，開始實施蠶食鯨吞的侵略政策以來，在短短的數年以內，不僅使威爾遜總統苦心孤詣所創造的國際聯盟，成爲歧路亡羊，而且使世界回復到了強凌弱衆暴寡的原始狀態。在這種國際環境之中，美國的人數雖少而勢力甚大的孤立分子，正在盲目的希望，在這個越來越小的世界之中，靠憑了地理上的隔絕，可以獨善其身。羅斯福總統就是在這種國際背景之中於一九三三年當選爲第三十任總統的。他張着理想主義的大纛，起而繼承和完成威爾遜總統賫志以歿的歷史任務。

羅斯福總統不單要繼承威爾遜總統的衣鉢，而且要加以發揚光大，要使威爾遜總統夢寐以求的理想，成爲政治的現實。羅斯福和威爾遜有過很深的友誼。一九一一年羅斯福在任紐約邦參議員時，便參加組織推威爾遜爲總統的選舉運動，他也當過威爾遜總統政府下的海軍部次長：他對於威爾遜的理想主義抱熱烈的信仰。實際上羅斯福總統十多年來在國內之所以不時受政黨及一部分攻擊者，主要就是他始終堅執這種光輝的理想主義。這種理想主義，施之於國內者，爲促進更親密的社會休戚一體的關係，實現更高度的社會安全，其事實上的表現就是概括稱爲『新政』之下的各種社會立法。立法的原意，雖在於應付由一九三一年經濟大恐慌所產生的緊急情勢，但其終極目標，卽在於實現羅斯福總統於一九四一年一月六日關於採行租借法案給國會的咨文中所揭櫫的四種自由之一——不虞貧窮的自由。理想主義在國際方面的表現，在消極一面是一貫的反侵略主義。早在一九三七年十月羅斯福總統就洞燭機先，在芝加哥發表了一篇有名的後來時常被人援引的演說，就主張『一切愛好和平國家必須聯合起來，因爲侵略行爲，爲具有傳染性的疫癘。』在法國崩潰英國獨力支撐同時日本正在東方梟張跳梁，那一段最黯淡的日子，他在一九四一年一月六日的咨文中，強調美國須爲民主國家的兵工廠，他向民主國家宣言：『我們美國人對於你們保衞自由的奮鬭異常關切，我們正以我們的努力，我們的資源，以及我們的組織力，來增加你們恢復和平維持自由

世界的力量。我們將源源不絕的把許多船隻、飛機、坦克和大砲送給你們，這是我們的目的，也是我們的保證。」這種反侵略的一貫精神，也表演於美國作戰的積極努力中。理想主義之積極的表現，則『爲公道與經久的世界和平樹立基礎，在這種和平之下，各國皆有以法律爲根據的秩序』（引自一九四二年四三年美國與我國比利時、捷克、愛比西尼亞、希臘、荷蘭、諾威、丹麥、蘇聯、南斯拉夫互助協定的引言。）換言之，建設一個有普遍性的國際機構，要比日內瓦的國際聯合會更有力量，更具鞏固的性質。一九四二年一月一日二十六國聯合宣言的簽訂，是趨向於這一方面的第一步，下月即將在舊金山舉行的世界和平會議是第二個重要步驟。至於『善鄰政策』在美洲的成功，自然也是羅斯福總統理想主義的另一個重要的成就。

前面把羅斯福總統與威爾遜總統相提並論，意思當然不是說，在兩位偉大人物之間只有相似而無不同的地方。威爾遜總統是學者氣質超過於行政手腕的人，他的悲慘的結局，一部分未始不可推原到他個人的因素。他同國會之間的關係之所以劍拔弩張，與他的意氣用事不無關係。在這一方面羅斯福總統要高出於甚多了，雖然即使如此，羅斯福總統還是有他的政敵，他同國會的關係也說不上融洽。不過就大體而論，羅斯福總統除了理想與奮鬪的毅力以外，他是具有忍耐的功夫的，他比較肯權衡輕重而擇選中道。他畢竟是個務實的政治家。他要領導人民走在前面，但不能走得太快而把人民遠遠落在後面。在他逝世前不久對新聞記者的談話中，曾經說他所走的是『偏左一點的中道』。這是爲什麼一九四一年在國會中提出租借法案時，實際明明是向軸心國家表示美國之作戰決心，而措辭偏要說法案的目的在使美國不至捲入戰爭的機構。（見 Herbert Agar, A Time for Greatness 第十三頁）。這也是爲什麼他寧可放棄華勒斯而不願引起南部較爲保守各州反對的原因所在。因爲一個務實的政治家不是生活在政治的真空之中。

除了羅斯福總統在性格上和威爾遜總統的差別以外，兩位政治家所處的時代背景，亦是互不相同。在威爾遜的時代，在美國參戰前後，美國正處於工業繁榮之中，自由經濟如日中天，威爾遜政府的措施，除了反對獨占的托辣斯外，毋寧是在積極維持市場的自由競爭，使競爭儘量可能公平而已。而羅斯福總統是在經濟支離破碎、人心皇皇不可終日的時期內就職的，資本主義的經濟體制，已經暴露出捉襟見肘的破綻，據估計當時的失業數字，達到了一千二百萬之多。所以他就在『知識專家團』(Brain Trust)的支持之下，大刀闊斧的推行新政，加強了國家對全國經濟生活的統制。新政的直接結果，安定了美國的經濟恐慌，而間接的，意義更爲重要的結果，則爲促成了更大的社會公平。舉一個例，說美國的工人根據華格納法（Wagner Act)第一次取得了集體談判的合法權利。當然近年以來，羅斯福總統的新政，至少在名義上已經此調不彈久矣，在智囊團中占重要地位的風雲人物，也經風流雲散，各自西東，但是在新政的原則之下的社會立法卻依然長存，對美國的歷史仍將發生深長久遠的影響。

四月十二日羅斯福總統的逝世，當然是對理想主義的一個大損失，不僅美國的國民所悲痛，而且也是全體聯合國家的悲痛。但是理想主義的光芒，原是靠無數量義士仁人的鮮血熱汗與努力培植起來的。羅斯福總統的逝世，只是加強了後起者的責任。全世界的眼光，現在正在以最大的熱情，凝視着負有完成羅斯福總統遺志的出席舊金山會議的各國代表們。

新世界建設的展望

陳友松

一

韋爾斯有言：「我覺得人類歷史的重要事實，是緩緩地展開着人類一視同仁的感覺及和衷共濟的可能，以發揮從來未夢見過的集體偉力；從目前的混亂中產生族類的綜合，發展共同的普遍思想和共同的普遍目的。」此種共同的發展，自以當代爲最顯著。在兩次世界大戰中間的數十年中，世界統一性與偏私的局部主義之惡勢力，展開了空前未有的激烈鬬爭。然而無論如何，我們仍堅信着世界文明的滾滾洪流是不可遏止的。這洪流必有一日，把人心的彎彎曲曲溪水匯合，世事的重重叠叠山岳衝圮。所以當代的先知先覺，都在大聲疾呼，我們要準備建立新世界秩序，我們要教育一代新的種族。國際戰爭實源於思想與理想的衝突，我們要站在天地境界，消滅這種衝突。社會的根本問題是道德價值，我們要用科學方法去發現新時代的道德價值。對於人性與人的價值，要有更精深博大的認識。我們要運用二十一萬萬四千五百萬人類的集體智慧，來考慮如何建設戰後新世界。我們決不能以爲等到戰後，來考慮也不遲。如果在戰時把新世界建設計劃弄得井井有條，則聯合國作戰的目的當更明朗化，更具體化，更能鼓舞前方的士氣和後方的民心，而且戰爭一旦結束，便可以即刻實施起來，庶幾惡勢力沒有時間再種下禍根出來。所以單在美國，現已有一百三十七個公私團體與機關，正在研討戰後的建設計劃，而且多半是有世界性的。

建設新世界的先決問題，是要認清「社會計劃」這個概念。美國社會學者班理士說過：「計劃社會是當代的一個根本概念。在世局複雜萬殊的前夕，如欲保存我們的文明，再也不能相信偶然或命數。所以要研究這計劃，相信人類可以用有意識的計劃，來指導社會發展的過程。」這種信念，在言論上，或局部的實施上，以蘇聯爲例，已有顯著的表現。近年來所謂計劃政治，計劃經濟，計劃教育的方略，實是一天多一天。有人叫我們的時代爲計劃時代，實與航空時代或動力時代有同樣的魄力。然而一直到現在，仍有人懷疑着新計劃世界的可能性。他們的眼光是囿於一時的洪流之回溯，祇看到胡佛與吉布生在「永久的和平」一書中所述的七個戰爭原因，而沒有看到消滅這七個原因的武器，已經掌握在聯合國的手中了。他們也沒有把人類歷史上這個計劃社會的概念及其必然性認識清楚，故不能明白社會科學的力量及其發展的現勢。

計劃社會這個概念，是有悠久的發展史的。在埃及古時，就有社會改造家說人類是可以有意識地來計劃社會的進步，這實在是以色列先知和耶穌基督的社會改造思想的先驅。紀元前五百五十年，希臘哲人主張用優生的方法改造人類。至於用有意識的計劃控制社會的將來而成爲一種學說，則始自柏拉圖的「理想國」。從柏拉圖起，中經一切烏托邦派，直到韋爾斯和馬克思，這種思想是逐漸明朗化具體化。在我國也是老早有「大道之行，天下爲公」，「協和萬邦」，與「位天地育萬物」的理論，預兆了二十世紀新世界秩序的許多基本概念。荀卿所謂『亂生於差，治盡其詐』，與列寧所謂『社會主義就是計政』竟不謀而合。遠在蘇聯未發表五年大計劃以前，我們的　國父，已知機如神的把握了這個計劃的概念了。現在我們和各聯合國並肩作戰，不僅是要獲得戰爭的勝利，也要獲得和平的勝利。但這和平的勝利決

定於一個全盤的新世界建設計劃。故 國父的遺著「國際發展中國」之計劃（實業計劃之英文原名），在今日更增加了時代的意義。各聯合國現多先後發表了各己的計劃。在美國的領導之下，有國際性的計劃，已出現了許多。例如國際勞工會議，貨幣會議，通商會議，航空會議，救濟會議，教育會議等等，都為世界的、政治的、經濟的、與文化的秩序，立定了重要的輪廓，這實在是很可喜的事情。

二

美人羅爾文(L. L. Lorwin)著有「聯合國的戰後計劃」（一九四三年出版，一九四四年再版）一書，把各聯合國對於國際的戰後計劃和本國的戰後計劃詳行臚列，現特將其大要，略述於後。

三十二個聯合國，是彼此在土地、人口、財富、國力、政治與社會的組織，種族與文字方面，均有很大的懸殊，但這些懸殊，並不足為統一性的障礙。戰時能在一個共同的作戰目的之下工作，戰後也可能在一個共同的新世界建設的目的之下工作，他們都擁護大西洋憲章，相信這些原則，能採取和衷共濟的行動，以冀在戰後世界中具有維持永久和平，促進經濟繁榮的作用。他們都同意在戰後的世界中，各國要致力於勞動標準之改進，爭取經濟的進展，和社會的安定，還在經濟上充分合作，保障對世界貿易與資源有平等的享受。這些目標既決定於國際合作的程度，所以我們對於今後的國際組織與國際合作，必須作有設計，然後方有可以實施的方法。因此，有許多特種問題，例如國際與各區域組織的形式與權力問題，國際警察或用他種方法維持秩序的問題，國際貿易的行為，與匯兌穩定方法問題等等，都發生了，而且都要詳加思考和商討的。這些就是聯合國所謂「國際的戰後計劃」的內容。有許多建議與計劃，現均正在討論中，這都是他們為和平為戰後世界而作的準備很重要的一面。還有一面是偏於本國的戰後的計劃。各國都自有其提高勞動標準，改進經濟，安定社會的計劃。然而各國的國內的政策與目標如果是和大西洋憲章的目標相抵觸，則新世界建設的展望，當然是暗淡的。因此我們不得不先把各聯合國對於本身的戰後建設計劃來檢討一下。

在驚濤駭浪的一九四〇年，英國首先公開討論戰後的目的。到了一九四二年戰爭比較順利時，有許多國家已經大規模地把戰後計劃作專門的研究，成了作戰的一部份工作。到了一九四三年，各聯合國政府多已由空談而到實際的行動了。戰後計劃的普通原則，特殊建議，和立法議案，都先後作有詳細的剖析。在英國、美國、澳大利亞、加拿大、新西蘭等國議會裏，在流亡各政府的臨時參議會裏，在墨西哥、巴西和其他拉丁美洲國家的政治會議裏，以及在印度、中國的政府與立法會議裏，都對於戰後建設問題，作有探討。有些國家已經通過了復員問題，資本回流(Repatriation)，社會保險（如英國的畢弗里琪計劃），與住宅問題等特殊方案。現各國是正在規劃他們的經濟與社會制度的輪廓。其進展的程度，實在是決定由戰爭渡到和平的重要因素。他們所提出的三個問題是和將來的和平及全世界人類的福利，都有莫大的關係：（1）各國的計劃，和作戰經濟與社會目的符合程度如何？（2）這些計劃與政策是否便利國際合作？（3）用什麼方法方可使各國的單獨計劃，能彼此發生較圓滿的諧和，並與國際合作的政策相融洽？要答復此三問題，須先知道各國計劃中的事實。

原來各國採用計劃這一個名辭，是彼此有不同的涵義的，羅爾文氏所用的意義雖自屬廣泛，但仍未達到人類歷史上所發展的計劃社會那樣的廣博。他以為計劃祗是應付預期的戰後情形與具體問題的政策和方案之未雨綢繆的行動而已。至於各聯合國所認識的計劃，則有以下幾種意義：

（1）美國與加拿大　計劃是指使全國經濟與社會政策互相配合聯貫，俾可和全國一般的目的取得一致。有些政策關係公共統制與政府指導，但側重於國內的一切經濟團體與政府合作行動，以達到共同目的。

（2）新西蘭等國　計劃是指政府用統制經濟，統制社會的方法，

以達到全國的整個的發展，特別是要統制銀行與國際貿易，但仍是許可個人的自動精神與私人的企業活動。

(3)蘇聯　計劃是指政府統制一個完全配合的經濟與社會制度。根據統一的國家預算，在政府及其機關的指揮之下，組織並推行一個集體主義的經濟制度。

(4)捷克等國　計劃是指各種經濟統制方式之總和。

同時各國人民團體對於計劃的解釋，更彼此頗有不同。有以爲計劃唯有由政府創始的，才有實行的可能。但有些國度裏，私人團體現正積極地擬定戰後計劃。在大多數聯合國內，以此次戰爭已經激動了人類的心意，要把一切基本價值與社會制度加以重新考量。固然，各聯合國的並肩作戰，是有民族的希望與經濟爲資原動力，但過去的經驗和目前作戰的事件，都有力的證明了每一個民族國家的希望能有合理的實現，實繫於聯合國合作的能力。

羅爵文氏曾詳細分析各國的戰後計劃，歸納爲以下若干結論：

(1)計劃中社會目的的範型　各國的目的，幾皆在改進大多數民衆的經濟與社會的境況。英美及西歐各國都側重人民充分就業與社會安定二點。工業化較落後的國家，如中國、印度及拉丁美洲各國，則都側重於增加生產與生產力，提高生活程度的觀念。其目標之具體細節，都是相同的。——生活的物質財貨的增加，營養、住宅、衛生、與教育的改進，以求一切人民有較好的精神與文化生活。大多數的計劃，都以爲改善人民的境遇，將會使一切團體與階級都得到較大的經濟與社會的平等。爲要達到這些目標，大多數的戰後計劃，遂特別重視社會保險與社會服務事業之擴大。「從受胎起一直到睡在墳墓裏爲止」(from womb to tomb)，可以說都兼顧到了，男女與兒童都得有保障，使不至受工作與生活上的意外與禍，良好的營養，正當的住宅，優良的保健，都有供給；老年的生活，也有保障。英國畢弗里琪計劃已爲加拿大、澳大利亞以及其他國家所效法。美國全國資源計劃委員會的建議和新西蘭的社會立法，均有同等的規模。拉丁美洲各國正向此方向迎頭趕上。唯有中國與印度祇發表了這些原則，尚沒有作成什麼具體方案。大多數計劃已傾向着要重新分配國民所得，偏袒着收入較低的民衆。各國都要重建住宅的物質環境，如英國司各得的都市計劃報告，就是一例。都市與城鎮要寬敞，公用事業要擴大，交通要改良。大多數計劃也注重農村改造，消滅市鄉的物質享受之差異。最重要的是他們多半側重教育與文化之普遍的發展。英國承認教育不平等，是經濟與社會不平等的根源，所以有關於戰後教育的白皮書提出，對教育擬有空前的擴充。拉丁美洲、印度、以及某某其他國家的首要問題，則重在掃除文盲，奠立小學教育的基礎。不過大多數國家，都有一種觀點，認爲教育與娛樂，是和社會福利事業一樣，要使它的人力物力和人員，能夠日益增加，故其所擬的計劃，並不完全偏重於物質的需要方面，而對於正在邁進中的文明所應備具的精神上的舒適，也是注意到的。

(2)計劃中經濟目的的範型　各國的經濟政策大概是一致的都側重發展國家資源，增加並獎勵農業生產，積極製造工業，擴大國內市場，並爲農工產品尋求輸出市場。但其實施方法，則有種種不同的範型。(甲)英、美、加、澳及西歐若干國家，都假定私人企業依然是抬頭的，並由政府補助，祇不過要增加其社會目的罷了。(乙)中歐及南美若干國家以及中國，主張戰後建設，要由國家或由其他集體組織去經營，許多基本資源與大部份重工業，都要成爲國家化。簡言之，就是實行國家資本主義或混合經濟政策是。(丙)蘇聯主張經濟生活的完全國家化，並用中央集權的計劃方法。

(3)國內黨派與國家計劃　在大多數聯合國內，經濟、社會、與政治的團體，對於國內計劃的主要政策，均彼此很有出入。在英美是爭論社會安定與公共建築問題。在其他國家如南非與新西蘭，則爭論工業化，與政府統制的程度等。這次的戰爭，實大大地刺激了計劃觀念之發展。雖則各私人團體、各黨、各派、各階級團都要有計劃，惟私人及黨派，每每從本身的利益來定全國的大計。所以目前各國的

問題，還是在如何集中力量，齊一步伐，務使各黨各派對於大多數國家的所謂「最低的或起碼的方案」(Minimum Program)能大致同意而已。

(4)各國計劃與國際政策　各國在擬計劃時，並沒有顧及彼此的相互關係，是否與他們對大西洋憲章及租借協定所負的責任相協調，這是關於新世界建議之最核心的問題。大多數國家，尤其是各大國，自可不必顧及世界其他各地所做的是什麼，而能把本國的戰後計劃付諸實行，如推行其社會安定政策，土地分配，與地權的變更，實現都市鄉村設計，甚至一部分的公共建築。但大多數國家關於資源的發展，工業化與經濟的擴張等計劃，是無疑地必須要影響他們國內的經濟與社會情境的，否則就難以如願的。他們在擬充分就業，與提高生活標準的計劃時，都認為這是非靠國內市場的保留，和國外市場的尋求不可的。他們又想維持農業與工業的平衡發展，有時並想增加農業生產，以免輸入外國農產品。他們對於擴張戰後工業的所擬許多建議，也必會引起國際爭端。這些建議所包括的方案，對內政策而言，有公共建築的大量支出，和住宅及工業的大量補助，皆在在牽連到財政與貨幣政策的；從對外政策而言，有關稅保護，匯兌統制，輸出補助，輸入統制，以及政府監督對外貿易，皆在在牽連到他國的。故他們多是想先把本國復興，然後進而謀國際合作與調協。換言之，各國是想把國際經濟政策來迎合本國已定的政策，而不是把本國計劃去迎合國際政策。但許多國家卻深知要本國經濟計劃能成功，必須要靠富強國家的財政與技術上的援助。問題是如何取得這種援助，而仍能保全本國的發展計劃。因此大多數計劃者遂陷於經濟二元主義的苦悶。一方面，他們看見了工業動力的激增和經濟發展的向上，覺得有一條出路呈現在前面，但是卻忘記不了第一次大戰後的經濟衰落而覺得前途的難關重重，故遂想從國家統制與自力更生來解決此二元的難題。另一面，有若干國家的政府及企業家團體，則想放棄國家與國際的統制，俾可自由發展他們的利益，這當然是在想開倒車。不過還有一個解決這種二元的難題之方法，可以拉丁美洲為例，他們是想把國家發展的目的委之於特設的國際組織。中國的戰後建設計劃也是有此假定的。如果採用這個方法，則需要設立一個嶄新的國際機構，能夠調整各國與各集團的不同的目的和政策。

總之，聯合國所擬的計劃，顯然是指示戰後世界當以社會福利目的為其經濟政策的主要指導。他們都展望着工業發展的原動力，是在有意識地致力於使每一個男女與兒童，都能在世界上有較好的生活地位。他們希望本國各黨各派都能捐除成見，集中意志，參加共同的計劃工作，俾本國得有發展的希望。他們要求公私團體協同來擬成一種使國家有平衡的發展的計劃。他們認為這是比較安穩的方法。

三

我們試把羅爾文上面所揭示的看來，可知各聯合國對於戰後新世界建設的計劃，對內是注重大多數民衆福利，對外是注重國際合作，這實在是勢必如此的。戰後國內的建設計劃，固然是比戰後國際的建設計劃較輕易，但是要想國內建設能奠定一種鞏固基礎，則勢非國際組織，國際合作，或集體安全，也能奠定一種鞏固基礎不可。大西洋憲章是世界各國「不虞威脅之自由」的保障。羅爾文說現在已有三十二個聯合國都擁護這個新世界人類大憲章，想信它的原則，能發展和更共濟的行動，在戰後世界中有維持永久和平，促進經濟繁榮的作用。可是我們知道，這個大憲章的含義，在各聯合國間，已經幾乎各有各的解釋，這種不幸的現象，就是羅斯福總統本人在日也是承認的。今後如有某大國，蔑視這個大憲章，把它故作曲解，那真是世界莫大的危機，要種下了第三次世界大戰的惡因無疑。不過我們如知道美國人民之酷愛和平和他們想要完成羅斯福未竟的功業之決心，今後世界各國「不虞威脅之自由」或多少有一種保障。年來，如開羅、德黑蘭、

布里敦林樹、敦巴頓橡樹等會議的宣言，都是今後新世界建設的輪廓。本年一月間，美國維幾尼亞熱泉地方舉行的非官方的太平洋學會，也大致承認敦巴頓橡樹會議的方案，已使戰後世界和平獲得極大的進展。我們對於四月二十五日在美國舉行的舊金山會議所抱的希望，當然又要更進一步。

國際間未來的衝突，是常由兩國間觀念形態的殊異所釀成。所以有人對於英美的資本主義和蘇聯的共產主義之對壘，以為這是將來國際間莫大的危機，其實抱這種見解的人，殊不免認識有欠充分。英國的採納根據畢弗里琪爵士報告作成的社會保險白皮書，和美國的採納國家資源計劃委員會九大人權及社會安定計劃，都是使這兩個國家的資本主義的形貌，大為改變；蘇聯的很早放棄革命初期的取銷私產的企圖，而以集體生產為現行制度的特點，也使它的共產主義的形貌，大為改變。加之，蘇聯自「第三國際」解散以後，他國更可和它安然相處了。去年八月六日，克洛塞(Geoffrey Crowther)在紐約時報發表一文，題為「資本主義和共產主義必相衝突乎？」大旨說，二者互有優劣短長，不容偏廢，現在的趨勢是二者相向而行，相輔而成，期成一種美滿的結合。議論至為公允。

再者，一個國家在民族方面，有局部主義和全體主義的衝突，在經濟方面，有自由和統制的分野，也是足以釀成糾紛的。可是如蘇聯的對於前者，美國的對於後者所作的解決，都可以拿來作他國的榜樣的。

觀上所述，可見我們對於戰後新世界建設的展望，並不怎樣暗淡。如舊金山會議的方案能把戰後的國際安全機構作有比過去的國際聯盟為完善的規劃，則這種展望當更為樂觀了。

不過筆者以為計劃新世界建設，同時應注重心理建

思想界的權威就已經說過，當代之病，是政治經濟勢力的過度抬頭所致。蓋世界問題，本來是一個哲學與思想的問題。如過於強調物質因素而忽視了精神因素，則不問吾們對於新世界建設是如何努力，恐怕結果還是功虧一簣。起草經濟計劃者多半為經濟人和政客，他們都是思想落伍之輩，怎能領悟自然科學與社會科學的新啓示。他們對於政治社會等方面的了解，極殘見甚深，很難改變。因此他們所擬的戰後種種建設計劃，遂缺乏博大性，難望有什麼很好的成就。筆者認為建設戰後新世界的重要工作，是要看今後國際間能否在學術上與文化上有精密的合作為斷。如果各國政治家能像柏拉圖在學術界中擁有左右一切的權威，那末，我們的目的，便大有實現的希望了。

應如何處置戰後的德日，世人已知道應從改造此兩國的教育着手，所以應如何使戰後的國際安全能奠立有健全的基礎，也是要從國際教育着手。簡言之，國際教育計劃，實為新世界建設的基本，有永恆性的因素。現各聯合國固有注意到戰後應採用的教育計劃的，如果這種教育不能像國際政治和經濟受同等的重視，則種種奠定國際和平的努力，恐難免勞而無功。目前關於國際教育計劃的會議，是英美所提倡，而他國也有參加的，現在全部計劃固然有了一個輪廓，但是問題是在無有實行的決心，和自動的行動。

筆者深信國際教育計劃，是新世界建設所不可或缺的重要元素。現在英美對於此點已經知道了，不過他們是否有負起這種道德責任的勇氣，我們目下還不能充分明瞭。如果是有的話，那末，新世界建設的展望，就更為光明了。

考試與選舉

——政治私言二——

錢穆

中山先生五權憲法，特設考試一權，其用意本為防制選舉流弊。其言曰：「民選是一件很繁難事，流弊很多。因要防範那些流弊，英美制度便想限制人民選舉資格，如規定必要有若干財產，才有選舉權。此種限制和現代平等自由潮流相反。而且單是限制選舉人，亦非補救好方法，最好祇有限制被選舉人。如果被選舉人沒有一個標準，單行普通選舉，亦可生出流弊。議員或官吏，必要有才有德，從前中國官吏，經過考試出身便算正途。在專制時代君主以用人為尊貴，故能搜羅天下人才，考試尚非必需，今日共和時代，人民沒工夫去辦這件事，考試更是萬不可少。」又謂：「沒有考試，有本領人沒法知道，暗中便埋沒人材。譬如舉行省議會選舉，要選八十議員，如定三百人候補，我們便在此三百人中選。若專靠選舉就有點靠不住。」又舉一美國選舉笑話，謂一博士與車夫競選，結果車夫勝利。此乃「祇有選舉沒有考試的弊病」。(以上摘述 中山先生五權憲法講演大意)。故中山先生五權憲法中之考試權，不僅將用以考試官吏，抑且用以考試議員。議員或官吏必自考試獲得其初步之資格。若選舉省議員八十人，則先經考試，以三百人為候補，再就此三百人中選舉之。推闡中山先生之意，凡政府各院各部官吏，亦必先經考試獲得其進仕之資格。如國會中某黨占多數，推舉其本黨人組織政府，亦必推舉其黨中之已經考試而獲得進仕之資格者，始為合法。（若進銓敍制度言，則必推舉不違背銓敍資格者始合。）猶之各黨競選，各級議員亦必各就其黨人中已經考試而獲得候補當選之資格者選舉之，此始為考試權之獨立，此始為考試權在五權憲法中應有之職任也。

中山先生此種考試選舉相輔為用之意見，求諸英美並世諸邦，誠為無此先例，故 中山先生謂五權憲法為其個人所獨創。然若求之中國傳統政制，則乃有不謀而合之妙，蓋中國傳統政制中之考試制度本由選舉制度演變而來。易辭言之，中國考試制度本所以補救選舉制度之流弊，故謂與 中山先生之理論有不謀而合之妙也。西漢時，中國則有選舉無考試。其時有不定期選舉，如選舉賢良是也。有臨時選舉，如舉奇材異能出使絕域或通曉兵法或明習水利之類是也。有定期選舉如舉孝廉是也。孝廉初亦為不定期選舉，賢良資格高待遇優，孝廉則否，蓋賢良乃屬優秀人才與高級官吏之選舉，而孝廉則僅為普通人才與低級官吏之選舉，故當時競慕賢良，不樂應孝廉，漢廷乃定賢良為按年之定期選，每一郡國至少各以二人應，自後孝廉遂為常選，而賢良諸科舉行漸少。及東漢和帝時，孝廉察舉始着為定額，郡率二十萬口歲舉一人，四十萬二人，上至百二十萬六人。不滿二十萬，二歲一人。不滿十萬，三歲一人。此種選舉，既為仕進正途，人爭趨之，流弊漸滋。至順帝時，乃為限年，並加考試。一時名臣如黃瓊、胡廣、張衡、崔瑗之儔，競起誹議，蓋既為選舉，而又加以考試，似為不倫。然左雄在尚書，堅持其議不為動，一時不敢妄選，號稱得人，以後竟亦不廢。此中國考試制度由選舉制演變而來，其用意在防選舉之流弊之歷史的明證也。惟漢代選舉，皆由地方官任其事，魏晉之際，中原板蕩，地方中央失其聯繫，地方官亦極少能推行其政令者。選舉莫克遂行，時陳羣為尚書，遂創九品中正制，此乃一種軍事時期之臨時制度，各就地方推舉名德，擇其現任中央大吏者，[illegible]

本州之大中正，其下又各有小中正，各就其本州郡人物才行所宜，分品列狀，上之吏部，以為政府用人之標準，此謂九品官人簿，實即一種人才調查表也。故魏晉以下之九品中正制度，其用意實仍沿兩漢地方察舉制而來。惟因軍事時期，地方察舉有所不便，故創此變通辦法。自有此辦法後，吏部擇用人才，仍有一公開客觀之標準，而後上自朝廷，下至各軍隊，皆不得隨意援用其親私。故此一制度，在當時仍為有莫大之效用。而推行以來，流弊仍不免，所謂中正者不中正，而九品官人簿漸漸變為當時新興門第之護身符。其時門第勢力方盛，因而此制亦難廢易。直至隋唐統一，乃始正式有考試制度出現。此即所謂進士科舉制是也。自有此制，全國有意參政之人士，只須自寫履歷，到地方衙門報名請求應考，而不必再經地方官吏之察舉。故兩漢以下中國政府之官吏登用必經選舉，而隋唐以下則不經選舉而改經考試，考試制度乃正式與選舉制度為代興。然在當時政治上習慣稱呼則仍目為選舉，不謂之考試也。故杜佑通典食貨第一，選舉第二，此謂經濟乃政治第一基層，而選舉乃政治第二基層，此種意見，正與近代意識相距不遠，而杜氏之所謂選舉，正自兩漢地方察舉下至隋唐進士科舉，一串敍下，此又中國考試制度乃由選舉制度演變而來之一證也。

惟其考試制度由選舉制度演變而來，故自唐以下，歷代考試，各區域皆有錄取定額。其在宋代，已有東南州軍百人取一，西北州軍十人取一之比差。此由東南經濟富，學術盛，應試者多。西北經濟貧，學術衰，應試者少，而政府則調和折衷，定一中數，使經濟低落諸區域，仍得於政府人員中占有相當之比率。直至清代，此制未變，故經濟富學術盛如江浙，經濟貧學術衰如陝、甘、黔、桂各省科舉皆有定額，不使相差懸絕，故中國歷兩漢迄清末二千年，其政府官吏大率平均分配於全國各區域，不使有偏枯偏榮，此與近世英美選舉議員以區域配額之用意亦復相似。故曰中國考試制度本源選舉，惟中國自古為一廣土衆民之農業國家，非希臘英倫之比，市民選舉之制既所不便，故轉而出此，是亦不失為因地制宜之一道耳。

故自中國傳統政制言，則遠自兩漢以來，已有選舉制度，惟中國與西方異者，西方選舉議員，代表民衆，監督政府，而中國則直接選舉官吏組織政府行使政權，此其異一。故余謂西方民權乃間接民權，而中國民權則為直接民權也。又西方選舉由民衆，而中國選舉由官吏，此其異二。此種異點，亦因雙方政治觀念不同，西方以政府與民衆為敵體，故民衆代表必由民衆自選。中國則認政府與民衆為一體，故官吏自身即為民衆之代表，則選舉由官吏任之，自亦不見其違理也。夫政府亦社會之一機構，官吏亦民衆之一分子。今問何說而必謂社會則必佳，政府則必惡，民衆則必好，官吏則必壞？若一為官吏，一入政府，便成為民衆之敵，使不足代表民意，則推理至極，自必達於無政府之境界而後可，安見西方之民主政治之遂遽為盡善盡美乎？故余謂西方政治為政民敵立，而中國政治為政民一體，或者將疑我說，則請舉一節以資證明。西方民權思想興起，國會創生，其初最要爭點即為政府之賦稅。必經民衆代表之同意，此由西國徵賦本無藝極，政府與民衆情意本隔膜，故人民不得不奮起以與政府爭。若在中國，秦漢以下，賦稅即有定制，懸為法令，著之史册，斑斑可考。固無如西方中古封建時代之橫徵暴斂，其遇國家有不得已，改變稅額，朝廷羣臣，例許各抒所見，以定從違。遠之如西漢民間賢良與政府財務大臣爭論鹽鐵政策之利弊，後之如宋代新舊黨爭，如青苗免役諸法，當時荊公溫公兩黨所侃侃而辯者，其立言陳義，莫非根據民生之利弊與夫民情之向背。正使宋廷召集民衆代表，其所陳述，亦何以遠異於當時新舊兩黨朝廷官吏之所言？此因朝廷官吏本亦來自民間，政府與民衆本自相通一氣故也。此種分別，在　中山先生民權主義之演講中亦已透露其消息矣。　中山先生謂民權發達，人民便有反抗政府之態度，此即西方人從政民敵立之情勢下所產生之政治意識也。又謂中國人常稱讚堯舜禹湯文武，中國人常羨慕要一好政府，此即東方人從政民一體之情勢下所產生之政治意識也。今試問政民敵立之意識豈必是，政民

一體之意識豈必非。今日東西貧富強弱所以懸殊，此自有種種因緣，種種關係，豈動由於此種政治意識上之雙方不同而致然乎？

中國傳統政制中之選舉制度，又有與今日西方選舉制度大不同之一點，即西方注意在選舉人，而中國則注意在被選舉人是也。漢代選舉孝廉，有其當時之不成文法，第一必為國立大學之畢業生，第二必為服務地方政府之掾吏之有經驗與成績者。地方官則採酌社會輿情，就此兩項資格中挑選，此為漢人選舉之常規。蓋西方民主政治，起於小國寡民，又為人口集中之都市，故可於選舉中盡量表達民意，又主選舉權之盡量普及。中國則既為廣土眾民，而又為散漫分布之農村，故主於選舉中盡量獲取賢才，又主被選舉者之資格限制與盡量嚴格，此其異三也。中國既於被選舉人加以限制，而對主選者則任之官吏，較為寬弛，故其流弊，則常為主選者之不公。隋唐以下，針對此一流弊，經將選舉人機去，開放考試，使有志競選舉者皆得自由投考，於是兩漢之選舉制遂一變而為隋唐以下之考試制。自此官吏主選者相私舞弊之病遂獲革除，倘人的條件愈少，倘法的意義愈多。蓋中國傳統政制中之考試與選舉制度之更迭代興，正與中國政制自倘人漸趨於倘法之一象徵。然隋唐考試，其先尚極公開，有所謂公卷與公薦者，此並採納輿情，不全憑考試一日之短長，而其間仍不免有流弊，於是宋代以下，糊名彌封，續號謄錄，種種關防，次第發生，中國後期考試制度之嚴密，可謂已盡法治之能事。至於所試詩賦策論經義帖墨種種爭辯，其意亦只在如何而可以獲得賢才，及其末流，乃有明代成化以下之八股文體產生，此固深可警病矣，然論其制度演變之大體，則其用意不外乎希望覓出一種智力測驗與心性測驗之良好標準，則固先後如一轍也。

然則此東西雙方之選舉制度，固誰是而誰非，又孰優而孰劣乎？曰惟政治為人事最現實之活動，此只可辨異同，固不當論是非。凡政制必與其民族哲學文化傳統相訢合，必與其社會背景歷史沿革相調和，惟當於不違其民族哲學文化傳統社會背景歷史沿革下求不斷之改良與進步，以期不斷的推陳而出新。苟捨此而空論是非優劣，則實無是非優劣可言。古今中外，政制異同亦至繁賾矣，然要之有兩大義為一切政制所不能背。一者在求如何使賢能登進，二則在使賢能既踞高位，不致濫用權力以假公而濟私。使能達此二境，此即一種好政制也。此在中國則有考試與監察制度，在西方則二者皆一任之於國會。以西方政治之演進淺，選舉與監察，皆為彼中所無，國會後起，乃攬之於一身。中國政治之演進深，遠在兩漢，已有選舉與監察制度，故中國可以至於晚近而無國會，若據此一節，便謂中國自秦以下，即為專制黑暗，此可供辛亥革命前後一種隨宜之宣傳，固非歷史真相之定評也。今誠承認政制不能與民族哲學文化傳統社會背景歷史沿革之全體違離太遠，則中國舊政制固有其作參考之價值，抑且有推陳出新之必要。　中山先生之五權憲法，其可貴即在此。五五憲草凡公職候選人，必經考試銓定其資格，即所以限制被選舉人之標準也。

抑猶有進者，一政治機關，苟其意義變，則其一切組織與地位亦將隨而變。西方初有國會，乃為監督政府，與政府為對立，惟國會乃為民意之大本營，乃為民權之根據地。故國會選舉，遂為全部政制之中樞，亦為全部民意所寄託。今若於官民一體之觀念與體制下而有國會，則國會之意義必大變，國會特代表民意之一角度，特選使民權之一部門。官吏議員，皆人民也。政權治權，皆民權也。國會非與政府為對立，乃與政府為協調。國會與政府非為兩種力之抗爭，而為一種力之衡平。故國會與政府，同為代表民意，同為行使民權，何以於政府之外又要一國會，此乃新求民意之於多方面表達，民權之於多方面運用，而尤要者則在求其內部自身相互間之衡平。故於全部政治機構中有國會，其用意在求全部政治機構內部自身之意見與權力之全盤衡平而協調，非在政府之意見與權力外別來一國會之意見與權力，以與之相抗爭而敵對也。今若以此新觀點與新理論而創生新國會，則必與英美諸邦國會成格，有所不同。若深究中國傳統文化與民族哲學之精義，則將當要求此種新國會之產生。　中山先生五權憲法中已有監察

一權，分去國會一部分之職權，又有選舉一權，限制議員候選人之資格，此在英美觀點論之，或可有減削國會權力不夠代表民意之感想，然若從政民一體之新觀點立論，則一切當從全部政治機構中意見與權力之衡平着眼，卽無所謂職權低落與不夠民主之嫌，考慮國會選舉差者，西方之所爭有所不必爭，西方之所忌有所不必忌，而推求其若何網羅賢才，若何遴選民意，若是則已耳。

今再申述上義，政府與國會，旣同爲代表民意，又同爲行使政權，故議員與官吏，亦當同經國家考試，不必專認選舉爲民意之表達，而不許政府之插手。又國會之在全部政治機構中亦以期求全部政治意見與權力之衡平爲宗旨，不必專認國會爲與政府相敵對。故國會選舉，亦遂爲國家全部行政機能下之一種作用，與一種方案，並非超出於國家全部行政機能之上而別自有其他使命與地位也。若秉本此兩義，則國會選舉，除卻必經政府考試爲被選舉人資格之限制一節以外，實尙有可視而略論者。區域選舉最先卽爲西方所注重。其用意本亦在求全國各區域之衡平，惟依中國傳統考試制度之用意，則其談取衡平之方法，頗有可以變通用之之處。如清代考試，各省舉人中額，規定江南一百十四名，內江蘇六十九名，安徽四十五名，浙江、江西各九十四名，此爲配額最多之省分，如廣西四十五名，陝西四十一名，貴州四十名，甘肅三十名，則爲配額最少之省分。甘肅三十名僅得浙江、江西之三分之一。然使以當時經濟狀況文化情形論，則實際相距尙不止此，若使甘肅舉人與浙江、江西同等應試，以同一標準錄取，則甘肅當尙不能到達三分之一之比率。此乃政府一種衡平精神借考試制度而運用表出之，故使全國政府人員中，甘肅人之比數，常能調達一相當之定額。凡中國二千年來之所以永保其完整之統一，使各地民衆常對國家有其永久不渝之向心熱忱，又全國各地經濟文化之差別常不致相差過甚者，要之此一制度無形中實有莫大之效用。民國以來，考試制度廢去，此種衡平精神一旦失掉，以目前情形論，除卻地方官吏不計，若以中央官吏與各地有關全國性之行政官吏而統計之，恐甘肅籍者決不能抵浙江籍之三分之一。如此循而不變，則各地之差異，將愈演愈烈，勢將使某幾區域之國民在政府中之地位永遠落伍，此決非國家所祈求之現象。今考試制度將復未復，官吏之選用，一時驟難矯正，竊謂正可於國會代表之選舉中精謀救濟，偏遠省區，經濟文化水準比較落後，其在中央政府及有關全國性之行政人員中已占甚少之數字，則不妨於國會代表之區域選舉項下增其比率，使各該區之民衆亦得多有參預國家全盤政治之機會，此卽爲一種衡平精神，此於整個國家之福利上，實有莫大之影響。若專以代表現實力爲計較，則此各區域，戶口數字經濟狀況人才標準處處落後，其在國會中之代表名額亦必落後，此雖貌若公平，而實際不公平。正如英美高唱民衆普選，高唱直接選舉，然求其底裏，選舉勝利者始終在資本貴族，故知衡平精神，貴能變通而用也。循此原則，如蒙古、西藏以及國外僑民等項，其代表名額均可按此衡平精神爲之規定。又如今西南各省之有少數部族，若依普通選舉，則在各該省區內頗難有當選之人，此亦當斟酌採用衡平精神以爲之調節補救者也。

或疑此種衡平精神，殆與尙賢主義相乖，此殊不然。夫國家之尙賢精神，一面固重在賢才之拔取，一面尤貴於賢才之養育。如經濟文化水準較高之各省區，其有賢才，固已可以在各方面尋求發展。其省特區，經濟文化水準較低者，亦未嘗無賢才之挺生，而限於環境其活動範圍，早已狹窄，政府以一種衡平精神，特加鼓勵，當知所取亦各地各族之才傑，而又加之以扶植與培育，此誠一舉數得之道也。

區域選舉之外，又副之以職業選舉，此亦多方羅致賢才之意而亦不失於在各部門各方面尋求衡平之精神。惟此種衡平精神，仍可有變通用之者。竊謂私人資本之黃金時代，已咸過去。將來之世界，必爲國家計劃經濟與社會公共資本之世界。且中國經濟落後，若欲扶植私人資本以與並世資本主義之先進國家相抗衡，此之謂不自量。充其極亦惟成爲一種買辦資本與殖民地資本之地位而止。苟非羣策羣力，圖結爲國家之集體經營，不足以求國家民族經濟之獨立。抑且求之中國

之傳統文化與民族哲學，私人資本亦斷不當容其發榮滋長。若本此觀點而論職業選舉，則將來凡服務於國營經濟事業之人才，其選舉被選舉權，當較私人自由職業團體，優予比率，此亦運用衡平精神之一道。又急公好義，爲中國人之古訓，將來私人資本，既仍有相當發展之地步，則莫如獎勵私人資本之樂善奉公，若規定各自由職業團體必需有若干資產若干基金成分之貢獻於公共事業者，始得參加選舉，此又活用衡平精神之一法也。

區域選舉職業選舉之外，竊謂尚可有學術選舉與名譽選舉之規定。此亦求衡平之一道也。社會不乏學術湛深，性行卓著，專業文章確有成績，而其人以種種關係，每不易爲區域代表或職業代表之當選人者。此非其人不爲衆人所知，或不爲衆望所歸，或其不足以代表民意，乃由於此種選舉順序，根本不適於此輩人之競選，此輩人亦自有安身立命之事業足資怡悅，乃亦不樂於參加此競選。因之國民代表中乃恆不爲此輩人留地位。此在並世英美諸邦亦已有此現象，而中國之文化傳統與民族哲學又不許人以自我標，自競爭，則此等人選，更將被擯。然今日之中國，其情形與英美諸強不同。方當網羅全國人才共謀建設，此等人既爲社會表率，人羣冠冕，彼輩苟不熱於從政，亦當羅致之於國會，以倡導一時之輿論，然若一任國民自由競選，則此輩人亦無當選之望。當知普通選舉直接選舉亦未必足以代表民意之真趨向，而尤其在今日之中國，此種名譽選舉與學術選舉，或可稍稍補救其一二，此亦一種衡平精神之活用也。此種選舉當特設規定，由法定之機關或團體提名及選定之。今按民國二十六年四月立法院修正之國民大會選舉法，有由國民政府指定之代表一項，若依中國傳統政見，選舉本可由政府或官長任之，如兩漢之察舉，即由官長體察輿情而推薦，惟在當時，即有流弊，而今日之觀感，則尤若一經政府指定，即不得謂之民意者，此由政民一體之理論言之，固未必盡然，然不妨對此條文加以變通，竊謂政府於此種名譽選舉及學術選舉之候選人，亦得規定若干比較之提名，此或爲一適當之辦法也。

或者將疑此種辦法，皆不合英美先例，不得爲民主正規，則且勿論英美政制，是否足爲民主楷模，當知彼我國情不同，猶魚[illegible]雞鮮羨，或不適於病者。西方自[illegible]由都市興起，中產階級發展，始醞起要求參政。先則與王權結合以壓倒封建貴族，繼則分黨和競，互求下接無產大衆以自張，逐步推進，遂有今日普通選舉之盛況。政治並非科學，並不能外鑠而取，逆顛趕上，故在英美今日盡量求普選，不失爲一種美政，在中國今日而盡量求普選，則轉有不勝其弊者。且普選未必即是民意，卽在英美亦大都以政黨操縱輿情，以私人資本養育政黨。苟無私人資本之支撐，則政黨將失其營衛，苟無政黨之活動，則民衆將失其聯絡。民衆散而無紀，築室道謀，尚無成理，發言盈庭，[illegible]不成國是，故競選必以政黨爲靈魂，而政黨不能無經濟而存在，苟非由私人資本支持，則必挾政府之公廉以自存。此則成爲西方今日晚起之一黨專政。此皆一種經濟背景之潛勢力有以操縱之也。今論中國，封建貴族造在戰國先秦，已見沒落，其時替起代之者，乃非工商資本勢力，而爲自由講學之智識分子，此在當時則爲諸子百家，秦漢以下則謂之士大夫，故中國傳統政治，乃成爲一種士人政治，中國以士人智識代表民意，西方以商人資產代表民意，故西方終成爲資本帝國主義之國家，而中國則有東漢以下之門第與隋唐以下之科舉。蓋中國傳統政治，正在力求擺脫社會私經濟勢力之操縱，因此亦絕不能有公開之黨爭，其所求以代表民意者，乃與西方走上一絕不同之路。其間是非得失姑勿論，要之歷史沿革顯有不同。今人言民主精神，常曰分而聽之則愚，合而聽之則智，此固是矣，然若斯言果爲真理，則歷史者，參萬歲而一成純，豈非尤爲合而聽之之大者乎？知輿情之不可忽，而謂歷史沿革可以不問，此知二五不知一十也。今日之中國，並非如英美然，先有社會私資產階級，乃起而向政府爭自由，爭政權。今日乃全國民衆希望有一好政府，能襄助人民造產致富。惟其人民無產，人民因貧得愚，故不知向政府爭政權爭自由，並亦不能養長一大政黨以爲之發號施令。政黨活動必依經濟，苟非有社會私資產扶掖，

[illegible]。此則必爲[illegible]一黨專政。斷未有一黨主政，[illegible]經濟[illegible]者。如此則敵黨亦惟有急求握得政權，俾得以公帑濟己私，如此則黨爭決不能上軌道，勢必由黨爭轉而爲革命。故中國若求有上軌道之黨爭，其先導當需求社會私資本之充發。故以今日之中國而求效法西方，則非學資本主義之民主，即惟有學一黨專政之民主。然欲學資本主義勢已無及，中國經濟落後太遠，況今後望私人資本之抬頭。此非我政府意見所能爲力，世界商場之關係情勢，決不許中國人有私人資本也。然則中國社會無資本，政黨何所藉以自存，何所憑以自下而制上，勢亦惟有藉之政府，憑在上之力而制下，效法西方之一黨專政耳。然此又爲國人輿情所不樂，亦爲傳統國情所不宜。然則中國非自適國情，自創一新政制，則中國政治之出路將何在乎？以上所述，雖距普通選舉直接選舉民主精神之高調若甚遠，然與中國之國情則較近，可由此以達於公忠不黨超派超黨無派無黨之傳統民主精神，故國會之職權與其選舉方法，儘可著眼於如何選拔賢才與如何平衡政權，於採用考試制度以限制被選舉人之資格以外，仍可多量採用特設機關或特定法人之提名制度與間接選舉，以減輕政黨活動之依賴，卻不必拘拘於必以普選直接選爲惟此足爲眞正民意之代表，亦不必認爲惟此足以爲敵抗政府之武器也。

疾病——一個社會病理學的研究

陳定閎

一　疾病與社會病理

疾病發生有兩種原因：一是由於生理上的變化或外物侵入而致生理機能發生障礙；一是由於人所處的環境不良引起病症。前者是生物的，後者爲社會的。疾病之生物的原因是人人所注意的，社會的原因却爲人忽視。我們除了注意於生物的原因外，尤不能忽視社會的原因。因爲有許多病完全是由社會的背景所促成，生物的要素不過是一個潛力，而社會的背景則成爲疾病的暴發之主力。在社會病理現象嚴重時，疾病尤爲頻數。疾病與許多社會病理現象，往往結不解緣。

疾病不但是社會的產物，同時也是社會病理之根源，個人墮落的主因。所以從社會病理學來看，疾病本身也是一種社會病理的現象，也發生於社會病理而又造成社會病理。疾病之生物的原因是醫學上的主要的問題，疾病之社會要素爲社會病理學的問題，前者固不可忽略，後者尤不可不注意，倘若不將疾病之社會的原因設法免除，反給生物因子的活動與潛入的機會。請從社會病理學的觀點詳論之。

二　疾病與人口

疾病與人口密度有時會成正比的，人口密度之區，倘使沒有良好的衛生設備，疾病發生的次數，當較人口稀少的地方爲多。近代歐美各大都市，其人口死亡率往往較鄉村爲高，其原因固複雜，但因爲人口密集而致症患增加也未始無由。例如傷寒在美國，一百年前少有人知道，霍亂到了嘉慶三年才傳到中國，這都是人口增加後才發生的。人口密集，人與人的接觸機會較多，於是又給病原許多傳播的機會，預防醫不發達的國家，人口衆多的城市，一有傳染病的發生，立即流傳，這幾年來後方各大城市傷寒，天花，肺結核之流行，可爲例證。

馬爾薩斯（Malthus）以爲人口過剩天然的結果必致疫病頻仍，論者或非之，但未嘗沒有相當的理由，因爲人口過剩就是食物不足，其結果非爲饑荒即營養不良，疾病又勢必是這兩種現象的結果。人口雖

窮的社會，貧窮現象必普遍，貧病又豈能分開？中國人口中疾病的現象甚於各國已無諱言。李廷安教授估計中國人口每年逾格疾病的約爲二、五〇〇、〇〇〇人至三、五〇〇、〇〇〇人。吾師孫本文教授估計每年患病者約四、七二〇、三八〇人，平均每一百人中卽有一人疾病。這種驚人的數字都是人口過剩所賜。

三　疾病與貧窮

諺云：「貧病交迫」，貧窮與疾病是社會的雙生子，形影相隨，互爲循環。貧者生活困頓，營養不足，抵抗力弱，最易致病。人口學者研究西方社會中貧人階級比同社會同性別與年齡的富人階級死亡率較高。美國一九三二年經濟恐慌，人民神經刺激過多，營養不良，患甲狀腺病的特別多。據美國統計，患病人數與收入成反比，平均每等成年男子半月家庭收入在六元以下者，每千人中有七〇．一人患病，收入在十元以上在千人口中患病者僅一八．五人，葛慶武(Greewood)研究格拉斯哥(Glasgow)七萬個五歲至八歲的兒童，結果發見貧窮的較收入高的體重少百分之六至十，身長少百分之四至六，全是由於營養不良所致。據中國北平的統計，貧人患肺結核的有百分之一六，其他結核病的有百分之四．三。又如人蝨專寄生在貧苦人民的身上，咬得人皮膚紅腫，醫家稱之爲「流浪者之病」，再嚴重的卽傳染斑疹傷寒，在軍隊中因爲生活較差，此病竟成爲毀滅作戰能力的主力。貧病是怎樣的關係密切，可知其梗概。

四　疾病與災荒

論者每以爲災荒是天然的現象，其實大部份的災荒還是人事失調所致。這種社會病理現象，更是疾病的先鋒。俗說「大災之後必有大疫」，歷史上的記載，隨在皆是。民國二十年全國大水災，二十一年卽流行霍亂，全國二十省三市計患者十萬人以上，死亡者達三萬餘人，死亡率爲百分之三一．八。去年河南旱災之後，病疫流行，恐怕尙在吾人記憶中。因飢荒而致病的如第一次大戰時，意大利癩病及流行性水腫之流行。印度在一七九六年至一八七七年流行性水腫大盛，是因爲食物不足，缺乏蛋白所致。

五　疾病與戰爭

戰時生活艱難，食物缺乏，疾病最易傳播。有時死於病的且甚於戰場的砲火。一八四六年至一八四八年墨西哥之戰，美軍死於病者七倍於戰爭；一八六一年至一八六五年南北戰爭，死於病的超過陣亡的一倍以上。第一次大戰，美參戰後陣亡者五萬人，死於病的有五萬八千餘人。平民因爲生活緊張，血壓增加而致患腦出血與腎炎的特別多。歐陸內地，因爲協約國的封鎖，食物缺乏營養不良，軟骨病盛行，尤以維也納爲最。第一次大戰中，全世界各國因流行性感冒而死亡人數在一千五百萬以上。歐洲各國爲四年生活的困頓，肺結核都有增加，最甚者如荷蘭增加百分之五五，意大利增加百分之四四。在這次大戰中，歐洲戰區又流行肺炎、痢疾、傷寒、瘧疾、腦膜炎等病，法國淪陷區中，桿菌痢疾猖獗，巴爾幹半島又流行斑疹傷寒。我國數年來疾病之流行已是人類夙知，例如肺結核、痢疾、鼠疫、瘧疾、傷寒、腦膜炎、肺炎……等症無日不在向貧苦的中國人民侵略，這些病無形中做了日寇的特種部隊。有人說，「傳染病是戰爭最可惡的同伴」，證諸事實，的是讜論。

戰爭所以與疾病結下了不解之緣的，有兩個主要的原因：第一、戰時人口流動性較大，帶有病菌的人，遷徙流轉，無形中替病菌增加撒播的機會。其次因爲人口抵抗減低，平時不甚行的地方病，一至戰時，卽行擴大，成爲可怕的流行疫病。

六　疾病與娼妓

娼妓制度的存在一天，花柳病卽存在一天，這種病爲人視爲社會病，意卽以爲花柳病是社會問題的產物。據統計，娼妓有百分之六

十都是患花柳病的，一九二六年柏林有六萬人患花柳病。德國海得巴(Heiderbly)教授的研究，柏林每四百個人中有三百餘人是患淋病的。美國一九三六年六月的統計全美患者計八百萬人左右，其中有百分九十五是宿娼而來。日本是賣淫著名的國度，此種疾病尤甚，平均每千人口中患花柳病的達八十人。中國此病之統計殊不完全，二十二年調查全國十六大醫院計患者約二千人，二十二年上海李斯特醫院蓋爾氏調查全滬二十六醫院，病人以患花柳病者最多，計占百分之六・二。顏光麗醫師統計南京、上海一三七人計有毒的約占百分之五〇。其餘亦是驚人。

七　職業病

以上各種現象之影響於疾病的發生都是被動的，非爲人所甘願的。世界上竟有人向疾病中求生活，此即所謂職業病。有許多職業帶有危險性的病源，人爲了生活又不得不從事此類職業，遂致引起嚴重的特殊病症。近代工業社會中，職業病的防治，已成爲勞工生活中嚴重的問題。

職業病的發生，有的是由於空氣特殊乾燥如鋼鐵工業；或由於空氣激烈變化，如製冰製紙；因空氣的緊壓而致病，則如彈藥工業；製酸、紡織等工業則濕度太大；煙草、棉紗、紐扣等工業，工人都要生活在塵埃之中；鋼鐵、玻璃等工業光線太強，印刷工業光線太暗，都容易致病；機械之反覆轉動，聲響震天，一個稍微身體弱的人，往往不能應付這種環境；製革工業易患獸類傳染病；礦業則易患寄生蟲病；工業中的中毒，尤足駭人聽聞，厲害的如白燐，鉛，都是殺人利器。所幸國際立法上對這件東西早已禁止使用，他如硝酸等製酸工業的中毒又是累見不鮮。在農業國家的人民似乎可以免掉這些工業病症的侵害，但是由土地中而侵入人體中的病原亦復可怕，在中國如鉤蟲，薑片蟲，住蟲等成爲農民的大敵人。

八　疾病之社會病理學

疾病猖獗是社會解組一個主要的因子。請先舉個人爲例。患病的人，每因病收入中斷，而致貧困無以爲生，其結果必致人格解組，行爲墮落。疾病於是又成爲自殺、犯罪的導火線。社會病理學者以爲社會病理的現象成爲惡性的循環，疾病可以作證。一個人如果是長期患病，喪失他一切野心及奮鬬的能力，喪失他的自信心，尤易造成心理上的變態。伍德(Wood)研究七十五個肺病的患者，其中三十五人是聽天由命，二十九人抱悲觀，其餘有四人是顯然有點失常，有七人自詡樂觀，但殊可置疑。大半把生命沈淪於白日夢之中。病者是一個與社會接觸隔絕的人，他的社會交往無形中爲病魔割斷，諺云：「久病無孝子」，此即說明病患者社會孤立的痛苦。再如何有能力的人，一到了病魔纏身，他總要成爲一個社會的依賴者，在經濟上，在生活上，在在要人幫助，惟有自歎自憐，一切完善的人格特質完全毀盡。

病者在家庭中的地位與權力會大大受影響的。所以他往往不能適應家庭生活，不能遵守傳統上，習俗上的任務，結果必致弄得全家人對他都不生好感，林黛玉在賈府中的悲劇，便是這樣造成的。有的疾病使家庭感情破壞，因病而致家庭解組，兒童失養失教者，又是屢見不鮮。

中國人口死亡率之高與人口品質的低落，疾病實爲一大原因。論者早有定論，似無庸贅述。我們要注意的是疾病所造成的經濟損失。據杜柏林(Dublin)的估計，美國平均約年有五十萬病人，平均每人因病損失工作七天，總計每年須損失一萬萬二千五百萬元，如再加上工資的損失，醫藥的費用，平均每年在二萬萬二千五百萬元。毛爾(Moor)的估計，全美平均每年醫藥用費約在十七萬萬元以上，醫師費用在七萬萬元以上，醫院費用三萬萬元，因病損失約一百萬萬元。其數目之大，實足可怕。中國患病的人數如年約三百萬人，設每人每天醫藥費十元，每人平均每年患病十日，共損失一百五十萬萬元，如

每人每月工資五十元，三百萬的病者又須損失一百五十萬萬元。計其每年因病而損失的達三千萬萬元之鉅，其他間接經濟上的損失尚未計入，中國貧窮問題之嚴重不為無因。

總之，從社會病理學的觀點看，疾病是一種社會病理現象，是人格墮落與社會解組的一個要素。牠產生於不合理的社會現象之中，更造成若干不合理的社會現象，如此相生相成，始卒若環，成為人類社會生活一大魔障，是社會進步的一大阻力，在理想的社會中是不應該有病的，所以疾病之減少，便成為社會進步的應努力目標之一。深願論社會建設者及早注意之。

人生的四個定則

孫道昇

人生觀的問題，中國學術界在民國二十年，曾經有一度非常激烈之論戰，這就是有名的「科學與人生觀之論戰」，中間冷靜了十幾年。最近，此問題又有死灰復燃之勢，於是就又產生出來了羅家倫先生的新人生觀一類著作。

中國學術界喜歡打游擊戰而不敢作陣地戰的學者太多了，「滔滔者天下皆是也」。張君勱先生在民國十二年二月十四日作的人生觀那篇文章中說：「科學之中，有一定的原理原則，而此等原理原則，皆有證據，……諸君久讀教科書，必以為宇宙物事皆有公例，皆為因果律所支配，實則諸君閉目自思，當知大多數之問題，必不若是之明確。而此類問題，並非哲學上高尚之學理，而即在於人生日用之中。甲一說，乙一說，漫無是非眞僞之標準。此何物歟？曰：是為人生。同為人生，因彼此觀點不同，而意見各異，故天下古今之最不統一者，莫若人生觀。」這條馬奇諾防線，銅牆鐵壁，除丁在君先生冒冒失失在這裏碰了一個釘子外，幾曾再見有人敢向這裏進攻！

我常說：「游擊戰是絕對不能擊潰敵人之主力的。打算擊潰敵人之主力，便必須面向敵人的要塞之所在，集中兵力，一鼓作氣，一一的予以殲滅或摧毀，然後才能成功。」我在學術的論戰上，一向堅持着這種態度。我老早就覺得人生是統一的。人生觀表面上雖然「千差萬別」，骨子裏卻是「二門一心」。人生觀只是人生之僞裝。人生如果統一，人生觀縱極「參差」，而百擭一樹，萬流歸宗，還有什麼不同之可言。人生實有原理可尋，原則可籍，「其然也必矣」！

人生觀之統一，因於人生之統一。而此所謂人生之統一，則僅以屬於精神方面之心理或行為者為限，至若屬於物質生活方面之生理與生殖等，「尚不與焉」！十五年前，筆者在中學求學時代，曾在籍劍週刊，發表了一篇論文，題目叫做人生的三個定則，發揮這個道理。物換星移，時遷勢變，筆者的思想，卻仍未絲毫改變；只不過把三個定則，擴充而為四個定則罷了！這四個定則，是：心變動向律、人間交際律、團社離合律、與正副作用律。他們能統一人生，統一人生亦即統一人生觀。茲分述如次，用實吾說。

（一）心變動向律：這條定律的條文是：「無論那一個人，他的整個心理之動向，無不隨其環境與地位之改變而改變；但是他無論如何改變，卻無一不是以其一己的切身利害之趨避為依歸。」任何一個人，當他作學生的時候，無不喜歡挑剔先生之是非，及至自己作了先生，卻又不喜歡學生挑剔自己之是非。作兒女的總不喜歡自己多受父母的約束，及至自己作了父母，卻又不肯不多方約束自己之兒女；作媳婦的沒有不恨婆婆，虐待自己，及至自己作了婆婆，卻又不能不虐

侍自己的光媳，在野的人常高興指摘「在朝」的人之瑕疵，及至自己上臺，卻又不高興在野的人指摘自己之瑕疵；窮人愛罵富人，窮人富了，卻愛罵窮人；不得志的人常恨闊人擺架子，及至自己闊了，架子也就不知不覺要擺出來了！有些人談到政治現狀，輒愛說某些人好，如果能讓他來幹，「一定要比這些人好些」。我說「算了吧！換湯不換藥，還不是就是那末一同事。」俗語說「文一殿閣老，誰作誰奸，」可謂慨乎言之。我自入世以來，也不知接觸了有多少人，我卻從來沒有發現過有一個人出乎這個則律所允許的範圍之外，可見這條原則是人事之公例，他是必然的，普遍的；他統一了人生，他也統一了人生觀！

(一)人間交際律：這條定律的條文，是：「交相利則交相愛，交相害則交相惡。」人與人的結合，無論採取什麼方式，發生什麼關係，都得爲這條原則所支配，沒有一個例外，也不能有一個例外。有利無害則「道契」，利盡害生則交絕。你如果不信，你可以多方面探詢一下，看看是真是假。你可以問一問同學們鬧意見，爲的是什麼？你可以問一問兄弟們鬧意見，爲的是什麼？你可以問一問朋友們鬧絕交爲的是什麼？你可以問一問夫婦們鬧離婚爲的是什麼？你可以問一問同事們起衝突，爲的是什麼？……我個人自走入社會以來，在人事極端複雜的環境中度日，也不知遇到了多少「希奇」「古怪」的人事之變化，總沒有別的原因，總只是爲的這個。可見這條原則也是人事之公例。他是普遍的，必然的，他統一了人生。他也統一了爲人生所偽裝出來之人生觀。

(二)團社離合律：這條原則的條文是：「偏利則合，偏利則離。」原初，這條原則的條文是「共生則合，寄生則離。」後來覺得他不甚妥貼，才又把他改成現在這個樣子。這條原則，能夠說明所有的團社離合之現象，不使有一例外。證據太多了，俯拾都是。五四以後，全國各地，風起雲湧，先後出現的學生會，內部鬧的烏煙瘴氣，便是一大批好例。有史以來，全球各國，各地民衆，由血統關係，組織成功的大小家庭，「鬩牆」，「析居」，鬼神皆愁，也是一大批好例。這些現象，除利害關係變化之一事外，我實在找不到再有別的足以使這些現象發生之原因。政黨分化，受這條則律支配；階級鬬爭，也受這條則律支配。國家的內在矛盾，受這條則律支配，國際的外在矛盾，也受這條則律支配。所以這條原則也是人事的一個公例。他是必然的，他是普遍的。這條原則能統一人生，因而他也能統一人生所偽裝出來之人生觀。

(四)正副作用律：這條原則的條文是：「人們應事接物之心理，常同時發生正副兩種相反之作用：正作用逆逆用順，副作用順逆逆順。副作用之勢力實遠超於正作用之勢力；支配人們的內外行爲之勢力，不是正作用，而是副作用；副作用最富自利性，而人與人中間所有的大小齟齬之發生，實無不受人們的心理所起之副作用之支配。

前三條原則，發現在前；這一條原則，發現在後。這條原則中正作用與副作用兩個名詞，須得加以說明，才引起他人之信心。茲舉淮南子人間訓所載的兩個故事爲例：

「魏將樂羊攻中山，其子執在城中。城中縣其子以示樂羊。樂羊曰：君臣之義，不得以子爲私；攻之愈急。中山因烹其子而遺之鼎羹與其首。樂羊循而泣之曰：是吾子，已爲使者跪而啜三杯，使者歸報中山曰：是伏約死節者也，不可忍也，遂降之。爲魏文侯大開地有功，自此以後，日以不信，……孟孫獵而得麑，使秦西巴持歸烹之，麑母隨之而啼，秦西巴弗忍，縱而予之。孟孫歸，求麑安在。秦西巴曰：其母隨而啼，臣誠弗忍，竊縱而予之。孟孫怒，逐秦西巴，居一年，取以爲子傅。左右曰：秦西巴有罪於君，今以爲子傅何也！孟孫曰：夫一麑而不忍，又何況於人乎！」

這兩個故事，就告訴我們人們的心理，確能有正副兩種作用發生之事實。就前一故事來說，魏文侯賞樂羊之功，是心理之正作用，疑樂羊之忍，即是心理之副作用。就後一故事來說，孟孫罪秦西巴之縱麑，是心理的正作用；信秦西巴之不忍，便也是心理之副作用。我所

說的正副作用，便是指的這樣的心理之正副作用而言。淮南子人間訓全篇十之八九，均在闡明此理。知此，則知人們的心理之副作用，在人們的日常生活中所佔的地位之重要。沒有一個人的心理沒有副作用，沒有一個人的心理對人生副作用。文種之死，死於勾踐的心理對於他所生之副作用；韓信之死，死於漢高的心理對於他所生之副作用；鄧通之死，死於景帝的心理對於他所生之副作用；霍氏之滅，滅於漢宣的心理對於他所生之副作用；楊脩之死，死於曹操的心理對於他所生之副作用。諸如此類之事實，車載斗量，罄竹難書；總之，人們的心理之副作用，實是人們的心理之一種普遍的作用。正副作用的原則，便是由歸納人們的這種普遍的心理作用而歸成之原則。他有普遍性，他也有必然性。他統一了人生，他也統一了人生所僞裝出來之人生觀。

前述四律，第一律僅就單獨個人之心向言；第二律則就兩人以上之關係言；第三律係就「法人」團社之內部言；第四律則係統合一切人們的心理之作用而言。這四條定律能說明所有的人類社會之一切複雜的人事現象之變化而無餘蘊。凡不能爲其他說明的人事問題，引用這四條定律來予以說明，便都迎刃而解。牛頓除建立萬有引力定律外，尚建立有力學三律，合稱牛頓四律。我常常不自量力，把我所說的人生四個定則，引來與牛頓四律相比；現在我仍要如此。牛頓四律能使物理學或自然哲學大放光明，我也希望我這四條定則能使人生論或人生哲學大放光明。

張君勱先生說：「人生觀之特點所在，曰主觀的，曰直覺的，曰綜合的，曰自由意志的，曰單一性的。」「人生觀之中心點，是曰我，與我對待者則非我也。而此非我之中，有種種區別。」因而，哲學家對於人們的人生問題，「東西古今，意見極不一致，決不如數學或物理化學問題之有一定公式。」故天下古今之最不統一者，莫若人生觀。這種情形，自我提出人生的四個定則以後，業已不復存在。我在這篇文章中所建立的四個定則，「瀰蓋」「無礙」，涵乎我與非我，無人能外，無人能離，便能把人生觀所遭遇的難關，予以徹底的打破。「道也者不可須臾離也」，人生依靠他們，便是如此。他們能打破人生觀所遭遇的最不統一之難關。他們在人生論中所佔之地位，正猶數學五律在數學中所佔之地位。他們能統一人生，因而他們也就能統一了爲人生所僞裝出來之人生觀。

老莊無爲繹旨

周通旦

一

老莊之言無爲，蓋有見於道體之虛寂。何謂虛寂？虛者沖虛，離一切相；寂者寂默，離一切染。道體虛寂，夐然絕待。不增不減，不生不滅，不垢不淨，唯是沖虛寂默，無可形容。老莊於本體，所證會者蓋如此。嘗論老莊談體，差與空宗同。空宗全部意思，只在破相顯性。破相者，破除一切虛妄計度；顯性者，顯示沖虛寂默之體也。然空宗立論，不外遮除一切情見執著，使人悟入真實本性。老莊卻不用遮詮，直下顯體。此二者之不同也。

老莊有見於道體之亦虛寂，亦生化，此其正法眼藏，與儒家同。畢竟老莊稍溺於虛寂方面，終與儒家異轍耳。儒家知道體亦虛寂，亦生化，而特着重於生化方面，無溺寂之失。其立說，妙在即用顯體：

新論所謂「即現象而見眞實，即流行而識主宰，即形色而悟天性，即變易而會不易」者是也。（新唯識論、省稱新論。）儒者論王道，與天德爲一貫：其論天德也，則不舍修爲，而存養省察，盡心知性以知天。而論王道也，則循理出治，裁成輔相，使萬物各得其所。老莊不免稍溺虛寂方面：故治尙無爲，順自然之化，而一任於天。唯守靜以觀妙，體虛以逍遙，遊於無何有之鄉，廣漠之野，我無宰物之心，而萬物畢得其所。此老莊言治之大概，而以視儒者裁成輔相之道，則相去已甚遠矣。

老莊言無爲，而孔子亦贊歎無爲。孔子曰：「無爲而治者，其舜也與！夫何爲哉，恭己正南面而已矣。」然孔子所言無爲，與老莊卻又不同。孔子所言無爲，以孔子全部學說衡之：實非無爲，而係有爲。特其爲也，不以私意而已，循理而已。夫循理之爲，廓然而大公，治情以率性，裁成萬物，輔相天地，位育功成，而羣生咸遂。故與老莊之無爲，截然不同。老莊雖亦言無不爲，然大旨終歸放任，此不可與孔子並論也。

老莊無爲之旨，與儒家言比較以觀，其失已顯然可見。雖然，當大亂時，社會紛擾，人心囂動，國事則朝令暮改，人情唯覆雨翻雲，向背無常，羣指不定，熱中厲色，禍刃相靡，則老莊無爲之說，自可作斯時之鎭定劑與清涼散。何也？無爲者，淸淨自正，而與化推移，不特己以役萬物也。不以己役物，自可息浮動，止淫囂，禁耳目之外熒，返世風於素樸。故無爲之說，當亂世之際，雖非經世鴻猷，誠亦救時之策，老莊之見稱後世，有以也。

老莊之學，善於研幾。幾者，動之微，吉凶之先見者也。察動之微，而明其必然之勢，察吉凶之先見，而卜其將然之機，是之謂研幾。夫動之微，與吉凶之先見，乃變化之至神妙者也。故非視於未形，聽於無聲，運心於沖漠無朕之地，必不能察微而先見也。

老莊以研幾察變之能，觀宇宙之芴漠無形，變化無常，消息盈虛之理之奧妙，是非彼此之情之不可測，而深感於以己私干天化之不可能。於是挫銳解紛，和光同塵，履乎大變，遊於大宇，而以無爲爲妙。

莊子「爲是不用而寓諸庸」，即是於此。曰：隨所用而用之，不知有我也，亦不知有物也。小者小用，大者大用，有用者用其有用，無用者用其無用，以有用用有用，以無用用無用，無所可用，而實無不可用，此所謂「爲是不用而寓諸庸」。已無用之之心，一任物之自用，則吾之天君泰然，吾神凝，吾心定，吾之行亦無往而不適，則人間世可入，物論可齊，生主可養，帝王可應，而其遊自無往而不逍遙矣。

道，無爲也。虛寂之體，離一切相，離一切染，不可思議，不能言說，所謂語言道斷，心行路絕者也。莊子曰：「道不可有」。又曰：「道不可言」。又曰：「道不可問」。「道不可答」。又曰：「道不可見」。「道不可聞」。莊子之言，皆示道體之冲虛寂默，無可形容。

道體虛寂，而現爲大用，則流行不住，莫知其所然而然。夫大化流行，運而無積，過而不留，無一物之可持，無一形之暫住，往者過，來者續，川流不息，亘古常新。郭子玄言變化之力，「揭天地以趨新，負山嶽以舍故，故不暫停，忽已涉新，則天地萬物，無時而不移也。」天地萬物，無時不移，目之所擊，隨在皆新。剎剎新新而不已，此無爲而然者也。

天地變化，日月運行，萬物以形相禪，寒來暑往，山谷變易，皆自然而然莫之爲而爲者矣。郭象曰：「天不爲覆，故能常覆。地不爲載，故能常載。使天地而爲覆載，則有時而息矣。使舟能沉而爲人浮，則有時而沒矣。故物爲焉，則未足以終其生也。」此深於化理之言也。

吾人在大化中，亦隨大化之自然運行而已。夫大化流行，唯有新新，都無故故，向者之我，交一臂而已失。當前之我，亦復不能暫住。吾人豈能違大化之運行，而有爲於吾身乎。秦皇漢武之求仙，所

以爲迹也。

以世間一切有爲而言：或則隨情施設，約定俗成，相習以爲是。或則戕物之情，毀物之能，違其自然，使其就一己之所私欲，此皆不當於理，而爲之之陋者也。如東西南北之方位，隨人之所立而不同，不可執一以爲定者也。立一標於此，自南望之則爲北，自北望之則爲南，吾人果能爲之而不可易乎。拂馬之性，燒之剔之，刻之雒之。違木之性，規之矩之，鉤之繩之。私己而役物，戕物以就己，此不亦罪之大乎，是又爲之之陋也。

世之自矜有爲者曰：「我能有爲於物，我能福利物。」此陋說也。何則？夫物之福利，莫大乎物自適其性耳。人爲之，則物不獲自適矣。奸黠之徒，謂己能福利物者，不過以己意之私，宰制萬物，反物之情，而使就己。所爲如是，而云足以爲物之福利，有是理乎。夫待人哺者不飽，待人治者不能自治，待人福利者又焉能福利。而好事者每逞其小知，而曰：「我能治物，我有以福利物。」而挺身以必爲之，此爲之之陋也。

莊子論眞人曰：「不以心損道，不以人助天，是之謂眞人。」郭象注曰：「人生而靜，天之性也。感物而動，性之欲也。物之感人無窮，人之逐欲無節，則天理滅矣。眞人知用心則背道，助天則傷生，故不爲也。」郭象此言，闡發莊子無爲之理，可謂深切著明矣。

夫大化渾全，一眞而絕待；萬物由之而成，平等而皆如。所謂「天地與我並生，萬物與我爲一。」非有彼此物我可分也。而爲之者，毀全以爲分，破一以爲多，分彼此而界域成，別物我而對待立，判內外而攻取生，於是衆竅齊鳴，萬籟爭吹，而人世始紛紛矣。此則爲之之過也。老子曰：「爲者敗之」。又曰：「爲大匠斲，希有不傷其手者矣。」此則爲之之陋也。是則無爲之說，顛撲不能破。

二

世無暴行，道德之名不立。故道德者，乃待有暴行而後彰。非以

人能爲道德之行，而後成此道德之名也。夫道德，非可爲者也。使居上者盡如唐虞，民盡如擊壤之老人，則千秋萬代，世必不知何謂道德，何謂不道德。必也人類之中，有多數暴行之人，而乃有反乎暴行者，與之相形，於是名暴行者曰罪惡，名反暴行者曰道德。此道德之名之所以成，而實非由於有爲也。

夫道德者，根於本心而顯於實踐者也。何謂本心？新唯識論曰：「人人隱微間，有個自鑒之明，不可欺瞞者，即本心也。」（文言本，明宗章）是故余之本心，覺其宜如何如何也，而余必力行以實踐之。余之本心，覺其不宜如何如何也，余必戒絕以實踐之。余之行事，以余之本心爲準則。（此本心，陽明謂之良知，新論亦謂之性智。）此即道德行爲之所由成。故道德者，初非有一定之楷式，橫亘於余之心中，以爲余行事之取必也。無一定之楷式可守，全憑一己之本心隨事而度其宜與不宜。及其行事之已成也，論世者或以其足爲世範，於是加以適當之論斷，而立仁義等等名稱。於是有所謂道德規律，而視道德爲有爲之事。其實：一切道德，皆本心自然之發，非由立意以爲之也。

孟子曰：「伯夷，聖之清者也。伊尹，聖之任者也。柳下惠，聖之和者也。孔子，聖之時者也。」聖人之道德，不一定相同，是見未嘗有一定之楷式，以爲其行事之所遵循。然其所以成功清、任、和、時之道德者，不過皆從其本心之所以爲宜，而行其所無事而已。非其心有所期必，而以清、任、和、時爲道德之的，然後黽勉以赴之也。後之人失其本心，而唯汲汲焉以法其行，而冀其或躋於聖人。此種行爲，莊子謂之逐迹求履，郭象謂之法聖人之迹，皆離於道德，而不自知其失者也。

莊子曰：「迹者，履之所出也。」夫有是履，方有是迹；無是履，而唯其迹之是求，則終陷於迹之形似而已。迹之形似，非迹也。更非履也。無其所以爲迹之實，而唯求其迹之形似，空玩弄此迹之長短，大小，寬窄，幾何不等道德於聲音笑貌之行也。（此中迹字謂

戀，履驗本心。）苟逐迹可求道德，則倡優俳伶之徒，必皆優乎爲之，而道德尚有何價値之足稱乎。苟逐迹可求道德，則道德之士，宜乎車載斗量，觸目皆是矣，而道德尚有何尊崇之必要乎。然爲道德者不此之知，方將整威儀，正容貌，飾言語，愼步趨，行以禮，動以樂，整其衣冠，尊其瞻視，儼然爲有德者之容，此爲道德者之過也。

郭象曰：「法聖人者，法其迹耳。」夫迹者，已離其實，非應變之具也，奚足尙而執之哉。執成迹以御乎無方，未有不坐困者矣。故夫執一定楷式以爲道德而逐之者，此皆固執不能通方，陷一己之行爲於一隅而不可救藥者也。何則，彼執迹以求道德者，以爲所謂道德者，卽此陳迹耳。於是不更捨迹而求其心之所安。如昔之人，以忠君爲道德也，則夷狄盜賊，以鳥獸之行，而干天位，則亦効忠而不知抗，乃甘與天下蒼生同受無窮之禍。此執迹以爲道德者，所以不求諸心，而自陷於罪惡之大者也。且夫執孝弟之迹者，爲其父兄之安富尊榮，而貪官污吏可爲也。執忠實之迹者，自衞其團體，而對他團體不惜傷害之。執禮讓之迹者，專用功於容貌，則日習於虛僞，而其內心生活，常苦貧乏無力。是故執迹以爲道德者，其人必陷於汚下。一輩之人，習守陳迹以爲道德者，其羣必陷於衰微。吾國自漢以來，社會上之所謂道德者，大抵滯迹，而不求於心之所安，事之所可，忠至於事夷，孝至於肥家，禮至於飾貌，而道德喪盡，天下無生人之氣，而國以不振矣。

夫慕往迹而行道德者，大抵以道德爲可尊尙，期以取必於外物，而爲己身榮辱之所繫耳。爲道德則身可榮，而名可立。不爲道德則身必辱，而名不尊。以此期期，而取必於物也。如是之人，其有爲也，動機已屬不正，居心更爲可鄙。充其所爲，將使天下黑白莫分，眞僞混雜，善惡顚倒，是非淆亂，此乃道德之賊也。

或曰：老莊尙無爲而反知識，毋乃太過乎？曰：老莊之反知識，亦未可盡非。須知：所謂知識者，果何由而生乎。亦生於求眞理耳。人生於天地之間，睹自然之偉大無窮，變化之神妙不測，欣賞之，畏懼之，崇拜之，震懾之，莫知其所爲，莫知其所然，亦莫知己之所以應處之道。人之生也，固若是其芒乎。於是始則屈服於自然，繼則欲明其所以然；欲明其所以然，卽求眞理之念生矣。萬化之原，萬物之本，萬理之所會歸，上智超然有悟，中材則以揣摩推測爲功，各以其所見，而形之以語言文字，學術始成。前人創之，後人大之；前人作之，後人述之；前後相授受以傳之不已，於是知識乃推衍至於無窮。凡從事於此者，以爲知識之所爲，必有當於眞理。然以老莊之言觀之，此亦不然之事也。

夫知識以揣摩推測爲務，揣摩推測者，皆據日常經驗而爲之也。理之極至，不可以形象求，不可以經驗界之事物擬議，云何欲恃知識，以揣摩推測，而求眞理乎。且人之知見，各不相同。彼一揣摩推測也，此又一揣摩推測也，見仁見智，見淺見深，極乎千差萬別，未知誰是正見。莊生所傷道術將爲天下裂者，蓋知識之弊也。

夫爲知識者，既各以其所見而成病矣。而爲之者，又從而傳之後世，其不亂後世也幾希。前人之見如此，後人或以其有未逮也，於是逞其聰明，又從而推衍之，補正之。再後之人，再逞其聰明，再從而推衍之，補正之。更後之人，更從而推衍之，補正之。如是而無窮。所見不齊，則所推衍者不一。所知或異，則所補正者不同。其歷彌久，其說彌歧。知識之近於實事求是，而免於淆雜紛亂者，蓋亦罕矣。往往前人所見者或是，後人樂逞聰明而轉入於非。前人所見者所不正，後人受其錮蔽，而流毒益無窮。莊子曰：「已而爲知者，殆而已矣。」郭注曰：「已困於知而不知止，又爲知以救之，斯養而傷之者，眞大殆也。」此爲知識者之過也。

求知之術，莫要於分析；然用之現象界，固有實事求是之效。若夫宇宙生生不息眞幾，元是渾全無眕，莫可分析。而生物學者，乃裂爲無量數細胞，生命其爲散沙之聚乎，則知識不足以測生命也審矣。且物之分析，其精也可至於無倫，其[illegible]也可至於無質；無倫則瑣碎，

無實則渺茫，其爲知識而作分析也者，亦若是則已矣。是果有當於眞理乎。噫！其亦過矣。

莊子曰：「夫知有所待而後當，其所待者，特未定也。」有所待者，齊析觀衆事或庶物之變，以求其通則，則必待有同品之皆如是，未必待有異品之皆不如是，而後通則可立。然同異諸條件，亦不固定也。一旦諸條件有變更時，則前此所立之通則，必隨而動搖。此知識所以不足恃也。

夫爲知識者，得於此或失之彼；一科之知，非不專而精也，然難通於他科；徧觀博覽，非不寬廣也，然每疏於條理節目。故知有所困，神有所不及。莊子曰：「死生存亡，窮達貧富，賢與不肖，毀譽，饑渴，寒暑，是事之變，命之行也。日夜相待乎前，而知不能規乎其始者也」。知不能規乎其始，然則治專科，爲一家言者，其所知亦屬有限矣。所知有限，而爲之者不自知，以其一得，昂首高鳴，自識者觀之，亦不過蛙據一井，自鳴其得意已耳。孰若上聖睿之無知，而冥然應眞乎。

且夫知識也者，吾人爲之，雖有所得。據所知有限言：實不足知宇宙之萬一，不足當一隙之微明也。有何足云，有何足稱。而爲知識者，不惜以其一得之微，一隙之見，張之大之，立爲學說，倡爲主義，欲以籠舉宇宙，囊括人生，使宇宙人生，皆包於其一得之說之內。執一隙之微明，遂以爲無所不照。使人小，使人陋，使天下之人，不知有大全，不知有世界，盡迷惑顚倒拘束於其知之所及之域，此爲知識者之過也。

又知識者，自個人言：其所得與年俱遷者也。今日之所知，或爲前日之所不知；今日之所是，或爲前日之所非。吾年進，吾之知見亦與之俱進，故知識不可自執也。而昧者不此之悟，皆逞欲速之妄，驟立學說。將以其一日之妄臆爲得者，而求垂之千秋萬歲之後，不顧當時之唾棄也，是不亦大愚乎。莊子曰：「孔子行年六十，而六十化。始時所是，卒而非之。」然則爲今日之是者，而他日且必非之矣，則吾人今日又何可遽定今日之是乎。而爲之者不此之悟，噫，其亦陋矣。

又知識者，與時代俱變者也。時勢遷移，則思想與學說，難守故常。故爲封建井田之說於春秋之前，則善而當矣，然不可施之戰國之後也。爲郡縣及民自名田之說於戰國之後，則善而當矣，然不可施之春秋之前也。莊子曰：「帝王殊禪，三代殊繼。差其時，逆其俗者，謂之簒夫；當其時，順其俗者，謂之義之徒。」故爲說當觀乎時宜也。不特時宜爲然；卽在一地言之，又應順地之俗。故此地之禮敎，不適於彼地之社會；彼地之習俗，不合於此地之風氣。宋人資章甫以適越，則有用咸爲無用，此固有識者知者也。而彼創學說，倡主義者，每多蔑視時地，自矜己見，逞口舌，弄文墨，徇己意以爲說，強舉世以必遵，其志狂，其情妄；其立言也，或張小而爲大，或過大而使小，顚倒黑白，混淆是非，欲毋禍世得乎！此則爲之之陋也。

善乎王陽明之論著述曰：「天下所以不治，只因文盛實衰，人出己見，新奇相當，以眩俗取譽，徒以亂天下之聰明，塗天下之耳目，使天下靡然爭務修飾文詞，以求知於世，而不復知有敦本、尙實、反樸、還淳之行，是皆著述者有以啓之。」陽明之言，實千古不刊之論，頗與老莊意有合。

莊子曰：「知也者，爭之器也。」又曰：「天下每每大亂，罪在於好知。」是其爲言也，凡主知主義者必痛斥之。然其言實有相當理由，未可全非。老子曰：「常使民無知」。又曰：「古之敎者，非以明民，將以愚之。」大抵尙知之世，必有詖淫邪遁之徒，喜以其淺知與邪說，鼓吹當世，而欲博羣衆之信從，以自貴寵，則天下自此亂矣。此老莊所以反知也。或曰：老莊排擊聖人，不亦過乎。曰：世之喜以其小知聳鼓天下者，皆矜聖智之名者也。故老莊斥之。

或曰：治制法度，所以經紀人倫，綱維世宇者也。此其可無爲乎？如此亦無爲，則人將何守，國誰與立？曰：治制法度，爲順人情、適人性而設，非居上者以私意創制立法，強人相就也。順人之

情、適人之性、故法不由居上持權者制定，而必由人民之公意制定之。由人民之公意制定，則居上持權者，但遵守人民公意耳，何所為乎。

船山通鑑論：言天下極衰亂，非法不足以治之，甚有見到。明祖承胡元之極弊，而用嚴法，實不容已。老子曰：「法令滋彰，盜賊多有。」蓋為徒務法而不知道本者言之耳。史稱西漢之治，曰：「網漏於吞舟之魚」。言法不足恃也。近代英國文明，即用不成文法，可見法治，非為治之本。

三

老莊有所謂守，有所謂含，有所謂在宥，有所謂兩行，有所謂相忘，有所謂無欲，此皆有深義，今將略論於次。

何謂守？守者，心不外求也。貧賤者安於貧賤，不作貧賤以外之求。富貴者安於富貴，不因富貴而生驕傲，起貪慾，亦是不外求也。順天理而不雜以私欲，所謂守者，若是而已。不外求，即不逐於物，不騖於名，不馳騖於聲色貨利宮室妻妾犬馬之好，守其命不戾其性，樂其業而安其居，使人各努力於其本分。世道以此泯除爭端，人情因之而多樂事，居高位者可高拱以收無為之效，此所謂「無為而治」也。非然者，人無固守，心無安頓，則不得不鼓其機心，逞其狂志，馳於外而不已。嗜欲奔騰，終日憧憧，因物動心，以心徇物，致天下之人相馳相逐，相角相鬥，因以大亂不已。及其亂也，然後方知求之之禍無已時，而思老莊言守之為得，而已不可及矣。

老莊之言守也，有守中、守雌、守黑、守辱等義。中者處中，蓋謂心也。孟子云求放心，即守中義。雌者柔道，守其柔道，不求勝物，以戒剛強，故云守雌。黑者，默然含和，不示明察，故云守黑。辱者，自甘窮窮，外無歆羨，故云守辱。此則老莊言守之精義也。

何謂含？含者，懷之而不使暴也。原天下之所以大亂者，皆由小知小見之徒，浮明外侈，逞其小才，而急於暴白以求售也。小暴既售，大暴以生，人各挾其材智狂馳於外，而天下之亂無已時，此暴之為禍所以大而且烈也。

嘗考古之暴其所有以求售者，或以私意妄作主張，或以小智妄立計劃，或上為言書而橫據其所見，或草救時策而狂揚其所知。以其知見，交相爭暴，急暴而競售。其或見售也，則天下受其禍，而彼乃志得意滿。其不見售也，則常思煽亂，冀乘權而起。王船山所謂「讀古人數冊之書，輒欲引據，遇籍籍偶然之慧，見為實然。聽曲士末俗之言，妄為歆動。念生平身受之累，推為利害。琅琅然挾持以為口實。理亦近是，情亦近是，以與深謀熟慮相齟齬，言出氣盈，不任受謝，於是而誤國殃民終無可救。」此在前世已然。今之學界與黨政各界，其挾私意與小慧，以求急暴於天下者，其類尤繁，其無恥更甚。

更有飾偽行以求暴者：或貌為仁義，而實蛇虺其心；或形示儉樸，而實狠貪無厭。又或暴其富，窮極奢靡；或暴其貴，赫赫炙手。暴之方法不一，要皆欲自張大，期以奔走天下而已。風俗浮動，人情猖狂，皆由喜暴者啓之，此老莊所以痛戒也。

夫救暴莫如含，莊子曰：「人含其明，則天下不鑠矣。人含其聰，則天下不累矣。人含其知，則天下不惑矣。人含其德，則天下不僻矣。」人皆含而不暴，不矜奇，不立異，不炫巧，不鬪新。夫如是人心葆其直，世道焉能亂？在上者不必為治而世已治矣，此則老莊言含之深意也。

何謂在宥？在者存也，宥者寬也。邪說已熾，惡習已深，吾以中正之道，自存於心，不隨俗以流，亦不激之以反，此所謂在也。吾於邪說與惡習之所謂是非利害，皆寬之而不置可否，是者不以為是，非者不以為非，利者不以為利，害者不以為害，此所謂宥也。在之宥之，任彼之自生滅，而正義終當自伸。如浮雲忽起忽散，而陽光終不受障。王船山曰：「有人於此，即有不肖之心，勃然欲動，無與勸之，無與沮之，則亦芒然少味而漸以忘。」此亦在宥之義也。但此亦只可相幾為之，若謂無所往而不當如是，則其為害恐不淺。邪說之當

闇者，畢竟不可姑容。惡習之當挽者，畢竟不可不戒，是在審其幾而已矣。

莊子曰：「在之也者，恐天下之淫其性也。宥之也者，恐天下之遷其德也。天下不淫其性，不遷其德，有治天下者哉。」故又曰：「聞在宥天下，不聞治天下也。」是則莊子本意，蓋主治道貴自由而已矣，此則無可議也。

何謂兩行？兩行者，郭象云：「聖人不顯此以耀彼，不舍己以逐物，從而任之，各冥其所能。」又曰：「大人不明我以耀彼，而任物之自明。不德我以臨人，而付人之自得。故能彌貫萬物，而玄同彼我。泯然與天下爲一，而內外同福也。」此所謂兩行也，莊子曰：「和之以是非，休之以天鈞，是之謂兩行。」兩行之義，即出於此。唯能兩行也，故是非歸於玄同，彼此皆能自適；衆籟齊鳴，而未嘗不護。唯其兩行，故不以此而非彼，不以彼而非此。郭象曰：「夫利於彼者或害於此，而天下之彼我無窮，則是非之竟無常。故唯莫之辨，而任其自是，然後蕩然俱得，」如是，萬物皆有以自適，倘執弊弊焉以天下爲事。

何謂相忘？相忘者，忘其所待也。夫天下之變萬，而要歸於兩端。故方有美而方有惡，方有善而方有不善。此之謂有待。有待，斯有分別；有分別，斯有愛憎取舍之情；有愛憎取舍之情，則物失其天，而皆隨其美惡善不善之分別，以作愛憎取舍之標的矣。

相忘者，忘其所待也。不知有美，不知有惡；不知有善，亦不知有不善。與其譽堯而非桀也，不如兩忘而契於道。渾渾沌沌，不識不知，安其天性，樂其至足，而遊於無窮之宇，此則相忘之極至也。莊子曰：「魚相忘於江湖，人相忘於道術。」此之謂也。

能相忘者，則能樂物之通而保己，物喜亦喜，物悲亦悲，與物情通，而一己之天君泰然，故能使物亦與之相忘。莊子曰：「聖人其窮也，使家人忘其貧；其達也，使王公忘爵而化卑；其於物也，與之爲娛矣；其於人也，樂物之通而保己焉；故或不言而飲人以和，與人並立，而使人化。」以己之相忘，而感物亦使之相忘，人我相忘，同化於一異之宗，此又相忘之極至也。

何謂無欲？無欲者，屏除一切私欲也。一切私欲屏絕，則外無可歆羨之境，而內息其馳逐於物之迷惘。於是一切外物，槪皆不足以亂余之心，而余心乃如明鏡，如止水矣。夫心如止水，則微波不興；心如明鏡，則一塵不染。如是，倘有何爲乎？倘欲何爲乎？惟無欲者，無爲之始，亦無爲之本也。周濂溪曰：「無欲故靜」。靜者，無爲之相也。

夫有欲則有爲，有爲者，皆有欲以啓之也，皆有欲以掀動之也。欲動於中，即神馳於外。神爲欲役，欲逐神馳，其神困，而生理滅矣。郭象曰：「役其心志，以恤手足；運其股肱，以營五藏；則相營愈篤，而內外愈困矣。」內外愈困，至於死亡而不悟。噫，其亦苦矣！

老子曰：「無名之樸，夫亦將無欲。不欲以靜，天下將自定。」又曰：「不見可欲，則民心不亂。」又曰：「常使民無知無欲。」皆爲主張無欲之言。蓋老莊惡人之有爲而亂天下也，又知無欲乃能無爲也，故極言無欲，以希自然之治焉。

吾無欲矣，吾即能一切忘懷。「是能行而放之，手能執而任之，聽耳之所聞，觀目之所見，知止其所不知，能止其所不能，用其自用，爲其自爲，恣其性內，而無纖芥於分外，此無爲之最易也。」（郭象語）於是吾乘夫化聲之無待，而遊夫清靜無爲之鄉。任耳之聽，無加聽焉。任目之明，無加視焉。驅使象罔，遊觀成虧，渾渾沌沌，窈窈冥冥，乘物以遊心，常因自然而不益生。乘天地之正，御六氣之辯，入乎無始，放乎無涯。爲嬰兒，爲無崖，爲無町畦，應物變化，與時推移，順大化以流行，與天地精神而往來。

斯賓格勒與陶因比

扈子愉

一

斯賓格勒的沉重的西方之沒落 (Oswald Spengler: Der Untergang des Abendlandes) 於一九一八年出版後，在他死前二年（一九三四年），又有陶因比的卷帙繁多的歷史之研究(Arnold J. Toynbee: A Study of History)問世。在立論的精神上，兩書的距離自然是很遠的——從斯賓格勒一方面看來，甚至還可以說是背道而馳的——但是他們都同樣企圖成立一種歷史形態學；（註一）而且他們所說的歷史形態，也有若干相同之處。

用斯賓格勒自己的話來說，斯賓格勒所用的方法，在縱的方面是運命論 (Destiny-idea)，而陶因比的卻正是因果律 (Causality-principle)；在橫的方面是形相觀 (Physiognomie)，而陶因比的卻正是系統觀(Systematic)。這只要從陶因比之斤斤於討論文化產生的原因以及個人與社會的關係，就可以看出了。

德國人著書，總喜歡講一套形上學的理論作根據。斯賓格勒的書也不是例外。在導言中，他還特意的說，這樣大問題是非用形上學的方法不能解決的。讀完全書，令人有一種「二元論」之感。陶因比的書「歷史之研究」卻沒有那種「玄味」——至多也是社會哲學而已。陶因比說文化的膨脹常是文化的衰亡的徵兆。但照斯賓格勒說來，這又是時空的消長了。

斯賓格勒的書初出版時，曾經轟動一時。（註二）這固然是因爲它牽涉的廣泛，議論的新奇，但亦由於他的文字富於煽動性，有引人入勝之力。反之，陶因比的文字卻很平冗拖沓，有些地方簡直是材料的堆積，旁徵博引，不過是炫學而已。

二

「西方之沒落」是藉已往的成例預測西方文化的將來。

斯賓格勒認爲文化是一種有機體，自有它的生滅代謝。他說：『文化是有機體，世界史就是他們的合傳。』（註三）又說：『每一個文化都經過一個人的各種年齡階段，每一個文化都有它的幼年、少年、壯年、老年。』（註四）又說：『當一種偉大的精神自混沌的人類的原始心理狀態中覺醒的時候，文化就呱呱墮地了；這種精神從無秩序中紬繹出一種秩序，從無始無終與無旣無涯中紬繹出一個有時限有範圍的個體。這種精神在一片有固定疆界的土地上開花，它附着在這片土地上，就像植物一樣。等到這種精神已經在人民、語言、信仰、藝術、國家、科學各方面實現了它所有的一切可能而復返於原始狀態的時候，文化就死了……目的一旦達到——理想實現了，全部內在的可能在外面表露了——文化就突然僵硬了，死了；它的血也凝固了，力量也消逝了：於是變爲文明。（註五）』（註六）

以此而論西洋文化，我們不要看着它今日紛披燦爛，聲勢煊赫，如日中天，它其實已到了「此樹婆娑生意盡矣」的時候了。斯賓格勒說：『從文化到文明的轉變，在古代文化中完成於四世紀，在西方文明中完成於十九世紀。』（註七）又說：『西方的將來並不能永遠的照着我們的理想無限制的一直向前推進。它只不過是歷史上的一個階段，在形式方面和時間方面都是被嚴格限制和規定了的。它的幾百年的壽命我們是可以從已往的例子大體上推測出來的。』（註八）

陶因比雖不如斯賓格勒這樣斬釘截鐵，毫無回旋，說文化是有機體，既生之後，自然也要死；但是他也以爲文化有創始（Genesis），發展（Growth），衰落（Breakdown），和崩潰（Disintegration）四個階段，不是可以無限的發展的。他說：『在二十一個社會（註九）中，人類都曾企圖推進文化工作。但是還沒有在那一個社會之中，人類達到了他們努力的鵠的。倒是有十四個例子，他們努力的企圖已不能挽回的失敗了，因爲產生他們的社會已經不存在了。就是其餘現存的七個文化，能否達到鵠的，也還是一個問題。』（註一〇）

以文化是有機體這種觀念爲出發點，斯賓格勒在縱的方面自然要反對歷史的進化論，在橫的方面自然要駁斥文化的一元說。於是他disc斬了希臘、羅馬與西洋一線相沿的歷史觀。他折散了「上古——中古——近代」式的分期圖案。他把向來爲人鄙薄的黑暗時代加在近代西洋文化的頭上。他對於向來附麗於上古史的埃及和附麗於中古的阿拉伯各給以歷史上應得的地位。他指摘以西洋歷史爲世界歷史中心之不當——在這幾點上，陶因比的見解與斯賓格勒的完全一致。

三

斯賓格勒所認爲的自古至今地球上所發生的文化共有九個。這九種文化依其時代排列，就是埃及、巴比倫、印度、中國、希臘、羅馬、阿拉伯、墨西哥、和行將沒落的西洋與方興未艾的俄羅斯。陶因比所認爲的成長的文化體則有十九個，即埃及（Egyptiac Society）、安第（Andean Society）　蘇默（Sumeric Society）、邁諾（Minoan Society）、中國（Sinic Society）、古印度（Indic Society）、巴比倫（Babylonic Society）、喜泰（Hittite Society）、敘利亞（Syriac Society）、希臘（Hellenic Society）、瑪雅（Mayan Society）、遠東（Far Eastern Society）、今印度（Hindu Society），（註一一）伊蘭回教（Iranic Islamic Society）、阿拉伯回教（Arabic Islamic Society）、西洋（Western Society）、正教基督教（Orthdox Christian Society）、育喀特（Yucatec Society）、墨西哥（Mexic Society）。其中如再將遠東文化分爲本部的與高麗、日本的兩個，正教基督教分爲本部的與俄羅斯的兩個，則共爲二十一個。此外陶因比尚有所謂夭折文化（abortive civilization），如遠西的基督教文化（指愛爾蘭的），遠東的基督教文化（指聶斯托利派的景教），都是在未正式產生之前而流產的；停滯文化（arrested civilization），如斯巴達人，愛斯基摩人，是文化產生之後復陷於停頓，未能繼續發展的。

細看斯賓格勒和陶因比兩人的「文化名單」，陶因比的遠較斯賓格勒的多。斯賓格勒所說的九個文化，都已包括在陶因比的十九個之內；而陶因比所謂的文化，則有許多是斯賓格勒的「名單」中所沒有的。這個差別是很重要的。兩人所以有這種差別，一方面固然是因爲斯賓格勒所謂文化遠較陶因比的完整和有規律（more integrated and more orderly，或者說斯賓格勒之所謂文化，其標準較陶因比的爲高，所以有許多陶因比認爲是文化的，斯賓格勒認爲不是），一方面亦因爲陶因比對於文化有一種啓承（apparentation and affiliation）之說。

照斯賓格勒的說法，文化是「及身而斬」，不能延續的。西洋文化之於希臘、羅馬，根本是另起爐竈，並非一脈相傳。至如今日的印度文化和中國文化，形骸雖存，精神早喪，只算是化石殭屍，毫無生氣；不像文化時代的一舉一動，都富有意義。歷史是文化時代的人才有的。文化未產生以前的原始人渾渾噩噩，「還沒有」歷史；文化既衰亡之後的「遺民」，行屍走肉，又「不復有」歷史了。現在的中國人和印度人就是沒有歷史的民族。

陶因比則以爲文化也像人類一樣，可以有親屬的關係。希臘、羅馬和近代的西洋雖是兩個文化體，但他們之間卻有一種啓後承先的關係存在。希臘、羅馬對近代的西洋是啓後的（apparented），近代的西洋對希臘羅馬是承先的（affiliated）。

把希臘、羅馬和近代的西洋當做一線相沿的傳統看法，與斯賓格勒的絕情的腰斬，好像是兩個極端。陶因比以這種啓承之說，一方不

致把文化的線索混淆，一方也不抹殺希臘、羅馬與近代西洋之間的特殊關係；藕斷絲連，是頗為巧妙的。

以此說施於印度和中國，陶因比認為印度文化和中國文化都是兩代。印度文化在笈多帝國以前是一代，在笈多帝國以後又是一代。中國文化在西晉以前是一代，在五胡亂華之後又是一代。前者是啓後的，陶因比名為中國文化；後者是承先的，陶因比名為遠東文化。

這種文化上的啓承關係，不僅存在於上舉的幾個文化之間，在邁諾文化與希臘文化之間，敍利亞文化與回教文化之間也同樣存在。在陶因比所舉的十九個文化之中，只有埃及和安第是兩個前不見古人後不見來者的孤立文化 (unrelated society)。

一個文化承另一個文化之先，同時又可以啓第三個文化之後；正如一個人做了兒子，又可做父親。希臘、羅馬文化對邁諾文化是承先者，對西洋文化卻是啓後者。

一個啓後的文化有時可有兩個承先的文化，正如一個父親有時可有兩個兒子一樣。照陶因比的說法，希臘、羅馬就有兩個文化承其先，一個是西洋文化，一個是正教基督教文化。又如墨西哥文化，斯賓格勒只認為是一個，陶因比則認為是兩代，共三個：上一代是瑪雅文化，下一代是墨西哥文化和育喀鐸文化。

四

但是文化與文化之間，何以知道有啓承關係存在呢？陶因比以為這有三個迹象 (token) 可尋，就是大一統帝國 (universal state)，大一統宗教 (universal church)，和蠻族入侵 (Völkerwanderung)。(註一二)

大一統帝國常是啓後的文化在政治上的最後形態。帝國成立之前，是一種列國競爭的局面，陶因比稱為紛亂時代 (Timo of Troubles)。帝國崩潰以後，承先的文化未正式產生之前，也有一個時期的混亂，陶因比稱為無共主時代(interregnum)。(註一三)

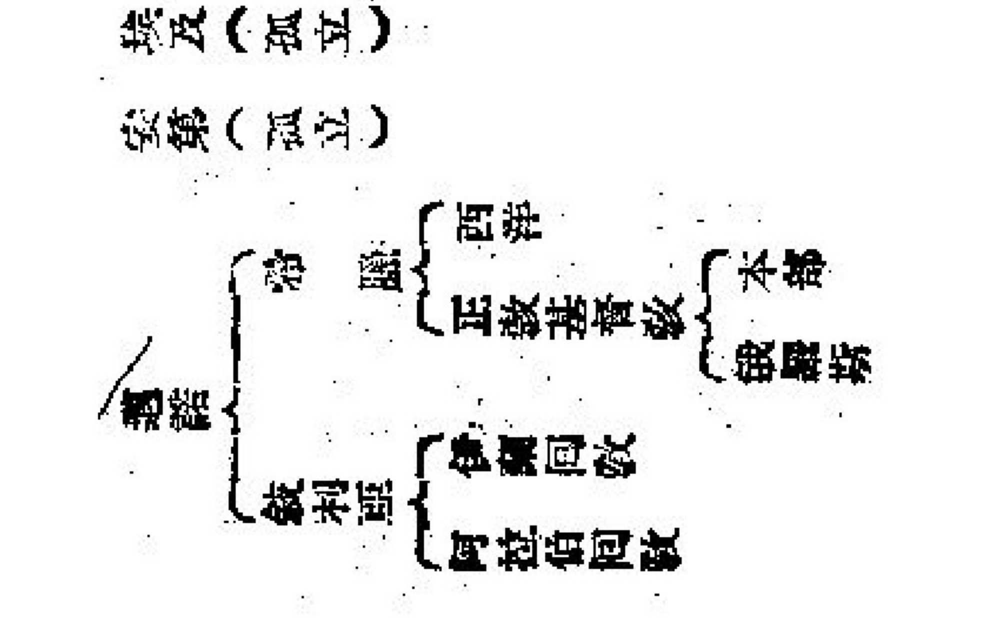
在這一點上，中西的歷史若合符節。中國在秦以前有戰國，在漢以後有五胡亂華。西洋在羅馬帝國之前有自丕勞龐尼塞戰爭至裒克興之役的戰亂，在羅馬帝國之後有自四七六年以迄加羅林王朝建立以前的那種混亂局面。

大一統帝國是結束啓後的文化——亦即是舊文化——的，但大一統宗教則具有雙重功用。一方面它是行將衰亡的舊文化中的人（起初僅是被統治階級，後來漸及於統治階級）的遁世之所，一方面它又孕育了下一代新文化的種子。它是新文化產生的必要條件。埃及文化之所以有第二代，就是因為埃及帝王信的萊 (Re) 與平民信的奧西里斯 (Osiris) 都沒有成為大一統宗教的緣故。

這種大一統宗教，有由外輸入的，如中國的大乘佛教，西洋的基督教；也有由本土產生的，如印度的印度教，阿拉伯的回教。

大一統帝國之崩潰，並不由於——亦不始於——蠻族入侵，但其形式上的表現則往往是蠻族入侵。蠻族入侵以後，紛紛在帝國的舊壤建立許多部落國家。中國有五胡十六國，西洋在四七六年西羅馬滅亡後也有東哥德國、西哥德國、朗巴德國、汪達爾等。但這些部落國家都歷時甚暫，旋起旋滅，並不能作為下一代承先的文化的基礎。換句話說，他們並不是新文化產生的必要條件，不過是新舊文化嬗替之交的一種現象而已。

以這三個迹象來看他列舉的十九個文化體，其有啓承關係者列如下表：



蘇默 ┌ 古印度——今印度
　　 ├ 喜泰
　　 └ 巴比倫

中國——遠東 ┌ 本部
　　　　　　 └ 高麗日本

瑪雅 ┌ 墨西哥
　　 └ 育喀特

五

由於陶因比的文化啓承之說以及他所認爲的啓承關係的三個迹象，遂使陶因比和斯賓格勒對於中國文化，印度文化，回教文化的解釋有很大的歧異；尤其對於回教文化，兩人的看法完全不同。

回教文化的歷史本來就很錯綜複雜，所以斯賓格勒和陶因比都不能不作一種迂迴的說法。

陶因比以爲回教文化實可分爲兩個，一個是伊蘭的回教文化，一個是阿拉伯的回教文化，牠們都是承敍利亞文化的。敍利亞文化與回教文化之間的大一統帝國是巴格達的阿拔斯王朝（Abbasid Caliphate of Baghdad），大一統宗教是回教，蠻族入侵是西元九七五年至一二七五年間向回教帝國入侵的土耳其人，蒙古人，以及撒哈拉沙漠的柏柏爾人（Berbers）。

但是在阿拔斯王朝之前的大馬士革的奧美亞王朝（Umayyad Caliphate of Damascus），仍是一個一統的帝國，並非列國競爭的局面，如陶因比所說的紛亂時代，這將如何解釋呢？陶因比以爲阿拔斯王朝乃是西元前四世紀的亞基米尼帝國（Achaemenian Empire）的恢復或重建，而亞基米尼帝國的確是從列國競爭的局面中產生的。自西元前三三零年亞基米尼帝國爲亞歷山大滅亡至西元七五六年巴格達的阿拔斯王朝成立，中間雖然隔了一千多年，備受外來壓力的侵擾，但在兩個帝國之間，仍可看出其一線相沿的痕迹。（註一四）

大概說來，伊蘭的回教文化的區域爲波斯和小亞細亞，使用的語言是波斯語；阿拉伯的回教文化的區域爲阿拉伯半島、北非、摩洛哥，使用的語言是阿拉伯語。阿拔斯王朝傾倒以後，在開羅的奴隸王朝（Mamluks），政治局面比較穩定，頗似四七六年西羅馬滅亡後的東羅馬帝國；反之，在伊蘭的回教文化區內的帖木耳帝國（Empire of Timur），「其興也勃焉，其亡也忽焉」，則有類於西歐的查理曼。

這兩個文化之合流，乃是近代的事，在其創始時本是分立的。照陶因比的說法，合流之造成又由於伊蘭的回教文化內部的分裂所致。原來回教自穆罕默德死後不久，即有兩派教義，一派是索尼派（Sunnis），一派是十葉派（Shi'is）。但是直至十五世紀末，十葉派始終只是一個少數教派，並不足以與索尼派對抗。就是在十葉派的根據地波斯境內，也仍有索尼派教徒。兩派教徒雜居各地，都能互相容忍。一四九九年，波斯沙發章王朝的伊斯邁艾（Isma'il Shah Safawi）即位，要想擴充十葉派的勢力，把牠變作回教文化區域內一致信仰的宗教，乃四向侵略，以武力強迫被征服各地的人民改信十葉派教義。一五一一年，他幫助帖木耳的後裔巴柏爾（Babur）佔領了撒馬爾罕（Samarkand），他的勢力達到了最高點，因而引起土耳其人的反對。同時被強迫各地的人民，亦因強迫改教，發生變亂。鄂圖曼的蘇丹塞林第一（Selim I）於一五一二年即位，遂向伊斯邁艾發動攻勢。但這兩個人正是勢均力敵的，所以雖然在一五一四年塞林第一攻佔了伊斯邁艾的首都台布利茲（Tabriz），此後雙方遂相持不下。塞林第一乃轉而移戈西向，經營回教文化世界中其他的區域。一五一六年他征服了敍利亞，海賽茲（Hedjaz）。一五一七年更侵入非洲，攻陷了開羅，推翻了奴隸王朝。從此在鄂圖曼治下，阿拉伯的回教文化遂被強迫加入了伊蘭的回教文化中的土耳其部分。

斯賓格勒所說的阿拉伯文化（Arabian Culture）在時間上與空間上，實際包括陶因比所說的敍利亞、伊蘭的回教，阿拉伯的回教和正教基督教四個文化。斯賓格勒名此文化的精神爲「穩護精靈」（Magian

soul')，(註一五)以與古臘、羅馬文化的「阿波羅精神」('Apollonian soul')，西洋文化的「浮士德精神」('Faustian soul')相對。它的疆域，東起底格里斯河，西迄尼羅河，北達黑海，南至阿拉伯半島。這個文化，醞釀於西元前五世紀，確立於西元前後。牠的產生，最初完全在巴比倫文化的舊壤內，後來又備受較牠年老的希臘、羅馬文化的壓制，因而不能自由發展，獨特顯露；牠自己的創作，都要借古老的外來的形式來表現，本來面目遂爲所掩。斯賓格勒名此爲「歷史上的假像」('Historic Pseudomorphosis')。

西元前四世紀時，西亞北非出現了許多宗教。那些宗教，無論其所崇拜的阿胡拉馬塔(Ahuramazda)、是拜爾(Baal)、是雅維(Yahweh)，都表示這個世界內的人對於「天人之際」已有普遍的知覺。正在這個緊要關頭，馬其頓人東征，這個世界遂與染希臘文化的色彩。西元前三十一年哀克興之役，假如是安東尼勝了，阿拉伯世界就可自由發展；「不幸」這一次屋大維勝了，阿拉伯世界遂深受羅馬帝國的影響。「假像」於是開始。

西元後的五百年間，羅馬由帝國而趨於滅亡；但在阿拉伯世界中，卻正是封建時代，有的是經院哲學，神秘主義，愛情詩，游行歌者，十字軍精神，武士道。當時羅馬帝國內，東方的情形與西方的迥異，就是因爲兩方面的文化潮流和「文化年齡」各不相同。西方的人口普遍的減少，但東方如敘利亞一帶，人烟卻很稠密。西方的軍隊自塞普謬米士·塞維魯士(Septimius Severus 一九三——二一一)後，已成烏合之衆；但東方在四世紀時貴族青年所受的軍事訓練，卻是很嚴格的。

阿拉伯文化的學術思想也就在這個時候發展。波斯和小亞細亞一帶，有許多地方都是研究天文學、化學、醫學、哲學的中心。但在阿拉伯世界的西部，還要用「舊瓶裝新酒」。在亞歷山大城的就講希臘哲學，在倍烏特(Beyrout)的就講羅馬法學。甚至發表的工具也用希臘文，拉丁文。

回教興起以後，阿拉伯世界方才獲得了解放，盡反前此幾百年來在精神上隸屬於阿拉伯文化的諸地。穆罕默德死後，阿拉伯人於六三四年征服了敘利亞，六三七年陷大馬士革和台西豐(Ctesiphon)，六四一年侵入埃及和印度，六四七年佔迦太基，六七六年降撒馬耳干，七一零年到了西班牙，七三二年和法蘭克國相遇——他們在一百年間做了幾百年的事！

斯賓格勒和陶因比對於回教文化的看法既如是參差，所以他們對於史實的解釋也就完前兩樣。斯賓格勒以回教的教主哈利發爲列國競爭局面中的君主，要到土耳其時代的蘇丹才是和中國的皇帝，羅馬的奧古斯都一類的人物；陶因比卻認爲阿拔斯王朝就是大一統帝國。穆罕默德在陶因比的眼光中，地位是和耶穌相當的，因爲他們都是大一統宗教的創教者；但在斯賓格勒看來，穆罕默德卻是和畢達哥拉斯、克林威爾「同時代」的人，是清教運動的領袖。

六

斯賓格勒所認爲的第二個「歷史上的假像」，就是俄羅斯。俄羅斯文化的醞釀始於十四世紀末蒙古的勢力撤除以後。但自十七世紀末大彼得厲行西化，俄羅斯在各方面都深受西歐的影響，文化上的步伐也似乎有些匆促錯亂。托爾斯泰在俄羅斯文化中所處的時代比但丁在西洋文化中所處的時代還要早，但是他的思想卻已十足是西洋文化的文明時代的產物。但是在「假像」之後，俄羅斯仍將走他自己的路，正如阿拉伯文化在外力的壓制下，仍掙扎着完成了牠的文化歷程。所以俄羅斯除了托爾斯泰外，還有神秘主義與宗教狂的杜思退益夫思基。斯賓格勒說：『托爾斯泰所代表的是過去的俄羅斯，杜思退益夫思基所代表的是未來的俄羅斯。托爾斯泰的基督教是一種誤解，他說耶穌，意思卻是馬克斯。但是杜思退益夫思基的基督教，才是此後的一千年的俄羅斯所要皈依的。』(註一六)

陶因比則以俄羅斯原隸屬於正教基督教文化。十世紀時，正教

基督教文化就渡過黑海，植基於該地。但自大彼得後，俄羅斯又投身於西洋社會中，皈依了西洋文化。現在俄羅斯在政治方面經濟方面的種種舉措，雖似與西洋社會脫離；但這種脫離或爲將來重返西洋社會的預備，正如十三世紀至十五世紀意大利脫離西歐社會與十六世紀十七世紀英國脫離大陸社會，後來又重復加入一樣。在脫離的時候，俄羅斯或將覺出一種方策，足以解決今日西洋社會因行民主政治和工業化而引起的問題。

（註一）這一個名詞，斯賓格勒在「西方之沒落」中開宗明義的就提出來，而陶因比也有意或無意的用到（見歷史之研究卷一頁三四二）。

（註二）按 Manfred Schroeter 所編的關於斯賓格勒的批評 (Der Streit um Spengler) 的索引，其所錄批評者的人名凡四百餘。

（註三）「西方之沒落」 Charles Francis Atkinson 英譯本卷一，頁一零六。

（註四）同上，頁一零七。

（註五）斯賓格勒所用文化(Kultur)與文明 (Zivilisation) 二字與普通的用法不同，文化指在發展過程中的文化，文明則爲衰落的文化。

（註六）「西方之沒落」卷一，頁一零六。

（註七）同上，頁三二。

（註八）同上，頁三九。

（註九）詳見第四節。

（註一〇）「歷史之研究」卷一頁一四七。

（註一一）陶因比名第二代的印度文化爲 Hindu，蓋以其大一統宗教爲印度教 (Hinduism) 故也。但譯爲中文，無從與 Indic 分別。故譯 Indic 爲古印度，譯 Hindu 爲今印度。

（註一二）德文 Völkerwanderung 一字，本爲民族遷徙之意。但此種民族遷徙的表現，常是一羣野蠻人，侵入一個文化很高的帝國。故此處譯爲蠻族入侵，較顯[illegible]。

（註一三）斯賓格勒論政治形態亦與陶因比之說相合，只是名詞不同罷了。陶因比所謂的大一統帝國即斯賓格勒所謂的凱撒時代 (Caesarism)，陶因比所謂的混亂時代即斯賓格勒所謂的拿破崙時代 (Napoleonism)。

（註一四）照陶因比的說法，印度文化亦曾受外方的侵擾。古印度與今印度所承之間的大一統帝國是西元三七五至四七五年間的笈多帝國 (Empire of Guptas)，但笈多帝國乃是西元前三二三至一八五年間的摩爾雅帝國 (Maurya Empire) 的恢復或重建。自西元前一八五年希臘的大夏 (Bactria) 王底米特留斯 (Demetrius) 侵入北印度至笈多帝國成立，中間相隔五百多年。這五百多年即印度文化受外方侵擾的時期。

（註一五）Magian 爲波斯祆教 (Zoroastrianism) 祭司 Magus 的複數 Magi 的形容詞。

（註一六）「西方之沒落」，卷二頁一九六。

太平天國的倫理觀

彭澤益

羅式芮 (K. S. Latourette) 說：「太平天國很明顯地在某些方面樹立了較高的倫理規範。」（註一）那麼要問：它底倫理觀念怎樣，和傳統道德有着什麼樣的差別？現在試加論究。

一八五二年（咸豐二年太平壬子二年）太平天國出版的幼學詩，教人敬上帝敬耶穌敬肉親朝廷，勸人講君道、臣道、家道、父道、母道、子道、媳道、兄道、弟道、姊道、妹道、夫道、妻道、嫂道、嬸道、男道、女道等等，算是一本最好的倫理讀物。一八五三年（咸豐三年，太平癸亥三年）又出版了一本太平救世歌，其中有兩首歌對於五倫的道理曾作了很好的述說。茲舉一首爲例。如父道曰：（註二）

「皇天上帝，主宰大權。山海人物，六日造成。七日頌讚，格外尤虔。人之未生，靈魂在天。方其欲生，體賦凡間。既生之後，具有此身，受之父母，懷抱同眠。日日衣食，資賴於天。人無飲食，那得延年。靠親生身，靠天養身。親之所生，天之所養。親恩不小，天恩無邊。報恩孝親，酬謝敬天。人知孝親，必知敬天。能

知敬天，勝於孝親。虔誠敬天，何殊敬親。父母待子，何嘗心閒。乳養飲食，事事心專。及乎稍長，恐其多愆。教之禮義，終日防閑。無所不至，愛子心堅。受恩罔極，答報何年。人生不孝，獲罪於天。左有就養，無日不然。繼兄及弟，父母生焉。兄則當恭，弟則當憐。孝友旣盡，出仕事君。移孝作忠，能致其身。賴親而生，賴君以成。君恩更大，莫之與京。……」

福音敬錄中所載洪秀全預詔說：

「天王有時預詔：君不君、臣不臣、父不父、子不子、夫不夫、婦不婦。總要君君臣臣，父父子子，夫夫婦婦等語，欽此！」（叢書第八册，頁七）

這就是說，作爲中國人道德基本要素的五倫，據現有的太平天國各種文書來看，它是予以同樣地重視，並且一再承認：「人倫有五」（語本太平救世歌）。雖是如此，然而當時人仍對太平天國不滿，認爲它廢棄人倫：不拜祖先，不尊父母。我們且看天條書。第五天條寫着：「孝順父母」。詩曰：「大孝終身記有虞，顯親底豫笑歡娛。昊天罔極宜深報，不負生前七尺軀。」（註三）太平詔書要人「不正忤父母」。因爲「孝親卽是孝天帝，培植本根適自榮。逆親卽是逆天帝，戕伐本根適自傾。」（註四）一八四七年（道光二十七年）九月（陰）太平天國沒有起義以前，洪秀全與其徒衆曾有搗毀象州甘王廟之事，宣布其十大罪狀之一卽爲「打死母親」，並題詩在壁說：（註五）

「題詩行檄斥甘妖，該滅該誅罪不饒，
打死父母干國法，欺瞞上帝犯天條。」

馮雲山亦題詩在壁，後半首說：（註六）

「生身父母誰人打，敢首邪屍自我拋，
該處人民如害怕，請從土壁讀天條。」

由此看來，像平定粵匪紀略等書批評太平天國首事諸王悖語人倫之事，非盡可信。（註七）其次，古訓所謂膚髮身體，不敢毀傷，太平天國人物亦甚重視。洪仁玕諭民衆說：（註八）

「凡欲脫滿州韃子妖魔之軛，投誠天朝仍爲中國花（案爲華）民者，必須留髮，以詮父母鞠育之恩，以順上帝生成之息，切不可薙之，致有逆天不孝之罪。」

固然這含有政治意義，但亦可表示他們的倫理觀念。祇因太平天國奉信基督教，認「上帝原來是父親」。（註九）原道覺世詔中寫道：「天下總一家，凡間皆兄弟。何也，自人肉身論，有父親姓氏，似有此疆彼界之分，而萬姓同出一姓，一姓同出一祖，其原亦未始不同。若自人靈魂論，其各靈魂從何以生，從何以出，皆由皇上帝大能大德以生以出，所謂一本散爲萬殊，萬殊總歸一本。」（註一〇）天地萬物旣爲天人上主皇上帝造人，人人亦是其生養，（註一一）所以此種關係實已超過生身父母。謝介鶴說：「至祭祀祖先俱爲妖。」（註一二）明白了這一點，就不會引以爲奇了。

依據他們的宗教信仰，人死謂之昇天，是樁好事，宜歡不宜哭。葬喪不採用一切舊時超度方式，但用牲饌茶飯，祭告上帝，准死者得上天堂，保佑死者家屬安康，（註一三）然後安葬。洪仁玕批評舊時種種不合理的情形說道：（註一四）

「歷考葬墓之說，最古上世，嘗有不葬其親者，其親死則舉而委之於壑。他日過之，狐狸食之，蠅蚋姑嘬之，其顙有泚睨而不視，蓋歸反虆梩而掩之，掩之誠是也。蓋孝子仁人之掩其親，不忍暴露污穢，有辱己辱親之念，別無求富求桂（案卽貴）之意也。洎乎中古，棺七寸槨，稱之是厚葬之意，特爲無使土親膚於人心，獨無恔而已。豈爲蔭子孫而計乎？又云不封不樹，其卽樹之封之，亦取誌之之意，豈風水云乎哉？至孔丘時竟有以木偶人陪葬者。孔丘云：始作俑者，其無後乎？至秦穆卒，以子車氏之三子爲殉，而秦政時更有甚焉。竟以使女數百陪葬。而當時富桂家皆效尤焉。而行人則以無生人陪葬爲辱，然猶無風水吉凶庇蔭之邪說也。惟晉郭璞詭言，得有青囊經，遂倡其說。唐之楊松筠踵其說，而厚其毒，致有多書，彼此紛紛辨駁，舉世皆入圈套，鮮不爲所惑者也。卽晉唐

時蜂起，此端究無所謂，焚骨洗骸，超幽度隰之妖弊，乃有明則。焚化以葬之，明代誰敢議其非，今時則洗骸露野，今人誰敢破其弊。此實古今人之自惑，遂為異端怪人所惑耳。」

這即是說，孝子仁人之所以掩葬其親，不忍暴露污穢，完全基於「辱己辱親之念，別無求富求貴之意。」所以洪仁玕又進一步指陳：（註一五）

「更可怪者，為人之子，以在生父母視為可有可無之親，死後骨骸視為求富求桂之具。生無肉食美衣，實以悅親心，死有金銀豬羊偽裝為孝行，其意殆以一生不孝，可以死日補之乎？抑謂親死可以庇佑我乎？皆妄念也。偽孝於死後，真不如孝之於生前為實尋耳。千古疑團，還斯驚醒可也。」

這段話最精闢透澈，指出人們對孝的虛偽，而提倡「偽孝於死後，真不如孝之於生前為實事。」這與歐陽修「祭而豐不如養之薄」的主張，適不謀而合。

他們雖也提倡忠孝，不過含義不同：前者是指忠於太平天國，忠於天王洪秀全；後者是指孝上帝，次則孝父母。太平救世歌一再勸人說：（註一六）

「凡爾天父子女，皆當時時紀念天恩，報答天澤，個個修好，人人鍊正，盡孝事親，盡忠報主，如此方合天心，得享天福也。」又說：「為忠臣者，胥要稱輔相之任。為良民者，皆要知上帝，是天下人大共之魂父，朝夕當虔敬忠貞。……」

天情道理書中所載各詩亦多勸人講求忠孝，現錄四首如下：

（一）果然真心扶主曰：「堀嘉弟妹此真心，為國忘家不顧身。事主盡忠無改節，薪常竹帛紀勳名。」（註一七）

（二）果然不愧為人曰：「堀嘉弟妹盡成人，純孝純忠作藎臣，仰不愧天俯不怍，融和正氣塞乾坤。」（註一八）

（三）果然修好鍊正曰：「忠心修好勤王[illegible]，矢志歸真拜神聖，孝子忠臣兼節婦，女男同慶得超升。」（註一九）

（四）果然不愧為人曰：「不愧昂藏七尺身，修持個個盡成人。頂天有志勤王事，認道回心答聖神。不負上天生養德，皆因方才[illegible]真，轉天得福榮光被，共樂山河大地春。」（註二〇）

自來一般人於忠孝的實踐，往往難以兩全。太平天國的情形，亦不例外。尤當其革命尚未完全成功之時，「必有國而後有家，先公而後及私。」（註二一）因而坦然示人：「祇知有國，忠孝難兼。」（註二二）

太平天國為了維持綱常關係，即提倡禮制。（註二三）在一八五二年及一八五八年（咸豐八年，太平戊午八年）出版的太平禮制，其中對於作為封建等級身份關係表現的宮室服飾，儀衛輿馬，朝儀稱呼等，皆有很詳盡的規定，這裏不擬徵引。（註二四）記得一八六一年（咸豐十一年，太平辛酉十一年七月初七日）洪仁玕致英國繙譯官書中說：（註二五）

「天朝禮制，實與外國不同，列王及各大員，跪為平常，但以輕出為非禮。這兄身任軍師之重，雖英王、忠王、輔王、贊王、章王等，逢有大事，即傳到本府會議，從未嘗親往各府，並各府亦不敢相請。今若一往洋船，情雖無妨，禮卻有礙。後將何以處列王，又將何以對朝眾乎？」

太平天國禮制的隆重，和尊卑上下的嚴格，從這裏不難得到事實真相的反映。

仁愛是倫常關係的基礎表現。基督教本有人類同胞之義，恰與中國「四海之內皆兄弟」的古訓合致。這二者崇高偉大的精神，太平天國均予以接受發揚。天情道理書寫道：（註二六）

「我們兄弟姊妹，今日蒙天父開化莫大之恩，得做一家，得享真福，各人須要時時感謝。即以凡情而論，各有父母，不能無同姓異姓之分，各有家室，不能無此疆彼界之別。要知萬姓同出一姓，一姓同出一祖，其原未始不同。我們蒙天父生養以來，異體同形，異地同氣，所謂四海之內，皆兄弟也。今者深沐天恩，共成一家，兄弟姊妹，皆是同胞。共一魂爺所生，何分爾我，何分異同。有衣

同衣，有食同食，凡有災病，必要延醫調治，提理湯藥。若有孤子孤女，以及年歲衰邁者，更宜小心看待，與其盥浴身體，洗換衣服，斯不失休戚與共，痾癢相關之義。……詔旨有云：他人有難爾救他，爾若有難天救爾，見人災病同己病，見人飢寒同己飢，於以見天國廣大之恩，仁慈之德，亘古以來，蔑以加矣。」

博愛精神已經得充分的發展，即是由愛家人，推廣愛社會，以至整個人羣，這當然是從太平天國的政治經濟與其立國精神的基礎上導引出來的。

在兩性關係上，貞操問題亦很着重，但只是片面貞操而已。太平禮制說：「婦人以貞節爲貴者也。」(註二七)因此在積極方面禁止奸淫之辜。太平詔書第一款說：「不正淫爲首。」(註二八)天條書第七條不好奸邪淫亂，認爲男女奸淫者，名爲變怪，最大犯天條。(註二九)雖夫婦同居，亦不允許。張德堅批評說：「賊嚴男女之禁，雖夫婦同止宿，亦治以極刑。」(註三〇)在消極方面防止男女接近，不得授受相親，(註三一)母子兄妹夫妻，都要務避嫌疑。(註三二)天情道理書以告誡的口吻寫道：(註三三)

「現今建都天京，雖家室尚未團圓，試觀何等威風，何等排場，以覩殘妖之困苦不堪，不顧其家，莫保其身者，奚啻相懸霄壤乎？故我們兄弟各宜堅耐心腸，勿因夫婦一事，自圖苟合，不遵天誡，以及奸淫營中姊妹，大犯天條。恭讀天條詩云：邪淫最是惡之魁，變怪成妖實可哀。」

天情道理書更就人之倫常與國家關係着眼，繼續寫着：(註三四)

「我們兄弟，荷蒙天父化醒心腸，早日投營扶主，多有父母妻子，伯叔兄弟，擧家齊來，固宜侍奉父母，攜帶妻子。但當創業之初，必有國而後有家，先公而後及私。統內外貴避嫌疑，男女均當分別，故必男有男行，女有女行，方昭肅嚴而免混淆，斷不男女行中，或相叢雜，致起奸淫，有犯天條。即或省視父母，探看妻子，此亦人情之常，原屬在所不禁。然只宜在門首問答，相離數武之地，聲音務要響亮，不得逕進姊妹營中，男女混雜。斯遵條遵令，方得成爲天堂子女也。」

一八六一年李秀成自杭州致紹興子（容發）侄（容椿）書中說：(註三五)

「城中婦女，總要分別。男歸男行，女歸女行，不得混雜。如有不遵，爾可按法處治，方不負爾父之教訓，方爲國之良臣也。」

從這封家書中不但顯示了執行男女有別的事實，而且看出了太平天國人物注重忠孝節義的態度。

就婚姻觀念而論，一般人民士兵的配偶是一夫一妻，各王可以例外。那就是說，一夫不必一定要限配一妻。(註二六)而婚姻資格的取得，則以官階大小爲準。大概說來，自丞相以上，始得婚娶。顧深記述在浙江平湖所見的情形說：(註三七)

「童子又挈余各處遊玩，從大街上回，一路見賊館無數，並無百姓雜處。其間房屋，太半焚燬。存者無幾，悉爲賊踞。更見婦女逐隊閒行，皆塗脂抹粉，衣服鮮華，或揚揚得意，或鬱鬱含愁。童子曰：此長毛妻也。或係擄來，或係娶來。余曰：長毛皆得娶妻乎？童子曰：自丞相以上，始得有妻，然則必須稟明麻天安（案爲陳玉書，後封爲護王），其下則不能也。」

張德堅對於這點給予不滿的批評之後，接着說道：「各僞王盛置姬妾，而使率下絕人倫之源，且紿之曰，天下一日平定，方許完娶。未娶者，方准婚配。功高者，始准置妾。往往楊賊（案爲楊秀淸）議奏某官功高，應先准娶妻，其實並未見准。其犯天條得用之賊又恆貸之，罰以將來大家娶妻之日遲娶三年，及不准多娶一妻。其意蓋男女人之大欲，以此誘之，實以此迫之也。現無淫慾之事，既可保人人精壯；許以事定得妻，庶諸惡少拚死戰鬭，以冀一朝遂願耳。」(註三八)這個解釋尚屬近理，(註三九)只是「盛娶姬妾」一點，無論如何總是太平天國革命的一個陰影。

太平天國人物對於正身修己的工夫，也很注重。洪仁玕論道德才

智說：「慨自道德衰而才智湮，才智降而技藝興。迄今專門八股六韻，徒事詞藻，拋棄實事，即不忠不孝之人，其作忠孝題，亦甚節烈。雖能少發人良心，久亦視為故事耳。究何補於道德才智乎？終物極必反，有開闢之真主，必有開闢之良輔，以新一世之耳目，豈權衡造化大主宰一任其流而莫返乎？」(註四〇)遂以「天民之先覺者」自居，於一八六〇年（庚申十年）頒諭正副總閱小官李春發黃期陞等撰勸戒士子文，期望天下士人，永遠修好鍊正，端士習，敦士品。這篇文告的要義，約有五點：(一)德本才末；(二)涵養體行；(三)守分安命；(四)體用兼賅；(五)武士以義理化血氣之勇。文告結論寫道：「之五者，揆文則足以輔國，奮武則足以誅妖，文士奉天提考，必能革從前之陋習，使人心風俗底於淳；武士受命專征，必能靖海宇之殘氛，使邪術迷途知自悔，將見士風日正，士氣日揚。」(註四一)本來太平天國提倡文武合一，軍制可為明證。石達開洪仁玕皆以文士而長軍旅，李秀成雖以行伍出身，尚不失儒將風度。此外提倡忠勇忠良，英銳雄壯等等英雄作風，實為文武合一精神高度的發揚。

太平軍在戰爭中所表現的行為，曾遭到一般人的指摘，即不免過於殘暴。實則兩敵國各為自己特殊利益互相鬭爭，站在任何一方面來說，誰要取得勝利，誰就要用最有效的手段瓦解並消滅敵方的戰鬭力量。不過問題在於這種戰爭的動機，是否出於維護眞理正義以為斷。就太平天國而論，它的目的為「奉天討胡」，「弔民伐罪」，爭取漢族的解放，和在政治經濟各方面地位平等，可說是革命的義戰。石達開曾有一首詩，雖是表現他個人對戰爭的態度，其實也說明了太平天國運動的任務。詩曰：(註四二)

「揚鞭慷慨蒞中原，不為仇讎不為恩。
祇覺蒼天方聵聵，莫憑赤手拯元元。
三年攬轡悲羸馬，萬衆梯山似病猿。
我志未酬人已苦，東南到處有啼痕。」

洪仁玕也說：「本軍師生長儒門，原非素習征戰，惟仰體天帝有好生之德，真聖主有胞與之仁，故不憚星霜，爰有止戈之意。無如殺風既熾，急難弭之，乃詠此以寄吾慨懷，以起賢者之隱念也。」詩曰：(註四三)

「韃穢腥聞北斗昏，誰新天地轉乾坤。
丈夫不下英雄淚，壯士無忘漂母飧。
志頂江山心欲奮，胸羅宇宙氣潛存。
弔民伐罪歸來日，草木咸歌雨露恩。」

這顯然是以革命的立場出發，而以戰爭遂行其任務。誠然在某些情況之下，太平軍不無可議之處，但它以革命的行動對敵殘忍，這也是由於太平軍與滿清政府處於絕對敵對的地位，不能過於苛責，也不能以一般社會道德的標準來衡量。

本來倫理是「關於尚未為法律所制定，然能制裁人們的社會行為，相互義務的規範，概念和理念的總稱。」太平天國的倫理，在本質上是封建的宗教的倫理，或者說是神學的道德。因為它常「藉宗教底威風所神聖化，或被視為神底命令，」作為一種強制力量。可是，後來也漸漸揭去了它底神秘的神學外衣。一八五九年（咸豐九年，太平己未九年）洪仁玕所上的條陳中即已明示這一轉變的趨向。他說：(註四四)

「所謂以法法之者，其事大關世道人心，如綱常倫紀，教養大典，則宜立法以為準焉。是下有所趨，庶不陷於僻矣。然其不陷於僻，而登於道者，必又教法兼行。……教行則法著，法著則知恩，於以民相勸戒，才德日生，風俗日厚矣。此立法善而施法廣，積時久而持法嚴，代有賢智以相維持，民自固結而不可解，天下永垂而不朽矣。然立法之人，必先經磨鍊，洞悉天人性情，熟諳各國風教，大小上下，源委輕重，無不了然於胸中者，然後推而出之，乃能穩愜人情也。若恐其久而有差，更當留一律，以便隨時損益小紀，彰明大綱也。蓋法律者，無定而有定，有定而無定，如水之軟，如鐵之硬，實如人心之有定而無定。世事之無定而有定，此

立法所以難也。此生弊所以易也。然則如何而後可以立法？蓋法之貴，在乎大綱，一定不易。法之久，在乎小紀，每多變遷。故小人壞法，常竊小者無備，而掠爲己有，常借大者之公，以護掩己私，然此又在奉法執法行法之人，有以主之，有以認眞耳。」洪秀全批道：「此策是也」。我們知道，道德是次於法律而跟人類社會的存在有着密切關係的。從它直接來約制人類社會行爲活動這一點說，和法律是一樣的。不過法律帶有外面強制的規範，而道德底特徵則在於它那無強制的自發性罷了。

一種新道德的起源和發展，最初和它相矛盾的傳統道德，對於新道德往往有着頑強的反抗，甚而視它爲「不道德」的東西。這在各民族道德發展中已是屢見不鮮的事了。太平天國的倫理觀念，亦與當時傳統道德異趣，因而遭受了同樣不幸的命運。在一八五二年（壬子二年十二月初十日）的時候，太平軍攻陷武昌狂獄馬場搭高台宣講道理，有個漢陽自生[illegible]馬的上前責問道：「試問自有人即有五倫，爾賊頭於華醜皆稱兄弟，是無君臣；父子亦稱兄弟，媳亦稱姊妹，無父子。男女分館，不准見面，是無夫婦。朋友兄弟離散，是無朋友兄弟，可謂五倫俱絕。即依爾所述，亦只有兄弟一倫。況捨親兄弟不認，而別呼他人爲兄弟乎？」（註四五）後來曾國藩更痛詆太平天國人物的行爲踰越了中國固有的道德習俗的準繩，說是「舉中國數千年禮義人倫詩書典則，一旦掃地蕩盡。」因之即以維護「名教」爲號召，全面地激烈地展開了反太平天國運動。

古往今來，有些人總想把傳統的習慣和成見，企圖建立爲永久不變的道德原理，或道德法則，這是不可能的。因爲道德法則是隨着社會生活關係的變遷而演變的。太平天國倫理道德的發生和發展，是有着它底社會經濟的根源。它與傳統道德微有不同，以致於衝突，也就成爲很自然的事了。

（註一）見 K. S. Latourette: A History of Christian Missions in China, p. 296, 157.

（註二）見太平救世歌，頁七。蕭一山輯太平天國叢書（以下簡稱叢書）第一集第四册。

（註三）天條書，頁七。見同上書第二册。

（註四）太平詔書，頁二——三。見同上。

（註五）太平天日，逸經半月刊第十六期。並參閱太平天國起義記。韓楠又文「太平天國雜記」第一輯。頁四十三——四十五。

（註六）見同上。

（註七）如杜文瀾平定粵匪紀略附記二中所云。

（註八）見洪仁玕著欽定軍次實錄，頁七——八。（逸經刊本）又請參閱英傑歸眞頁二十二——二十四。（叢書第十册）

（註九）原道醒世詔末詩句。見太平詔書頁七。

（註一〇）見同上書，頁七。

（註一一）見太平天日，逸經半月刊第十六期。

（註一二）語見金陵癸甲紀事略（北平瑞齋叢鈔本）。

（註一三）見天條書，頁五——六。

（註一四）見欽定軍次實錄，頁十七——十八。

（註一五）見同上書，頁十八——十九。

（註一六）見原書頁三，頁五。

（註一七）見天情道理書，頁四十。載叢書第五册。

（註一八）見同上書，頁四十一。

（註一九）見同上書，頁五十。

（註二〇）見同上書，頁五十一。

（註二一）語見上書，頁二十九。

（註二二）語本太平救世歌，頁十。

（註二三）太平條規云：「要學習爲官稱呼問答禮制」。見定營規條十要，頁二。載叢書第二册。

（註二四）並參閱張德堅等纂賊情彙纂卷六，僞禮制；又太平禮制，見叢書第二册。

（註二五）據謝興堯太平天國叢書十三種第一輯頁四十二轉引。（瑞齋叢鈔本）

（註二六）見原書，頁二十七——二十八。

（註二七）太平條規，頁四。

（註二八）見原書，頁二。

（註二九）見天條書，頁七。又賊情彙纂卷八，賊文告，僞律諸條禁。

（註三〇）見賊情彙纂卷三，僞官制，僞女官條。又卷十二雜識云：「僞私約就宿，則謂之犯天條。男女皆殺。僞冬官副丞相陳宗揚竟因夫婦同宿，駢首就誅。」

（註三一）見太平條規，定營規條十要，頁一。

註三二）汪士鐸等續纂江寧府志云：「戊子以偽東王楊秀清網略以省城爲偽天京，踞總督署爲偽天王府，諸官署朝各偽王踞之，擇民屋之崇者驅婦女居其中，名爲女館。以偽女官統之，禁防甚嚴，雖夫婦母子不得相見。」（卷三十三，兵事表頁九——十。）又張汝南金陵省難紀略亦同。

（註三三）見天情道理書，頁二十七。

（註三四）見同上書，頁二十九——三十。

（註三五）見蕭一山：不列顛博物院所藏中國舊本舊記，載國聞週報第十一卷第二十一期。

（註三六）見 Lin-Le, Ti-Ping Tien Kwoh: The History of the Ti-Ping Revolution, Vol. I, p. 300; T. T. Medows, The Chinese and Their Rebellions, p. 448; Hake, Events in the Taeping Rebellions, pp. 112—114; 又吳士體(G. Ly, Wolseley)太平天國天京觀察記，載太平天國雜記，頁一一九。

（註三七）顧深虎穴生還記，人文月刊第六卷第八期。

（註三八）見賊情彙纂卷十二，雜識。

（註三九）洪仁玕供狀云：「男女有別，故夫婦不許相見，故所至皆不擾害」。（逸經半月刊第二十期）由此可以證明張德堅的話是近理的。

（註四〇）見欽定軍次實錄，頁十六——十七。

（註四一）見欽定士階條例，頁九——十四。載叢書第九册。

（註四二）見羅邕等輯太平天國詩文鈔，頁一六一。

（註四三）見欽定軍次實錄，頁三——四。

（註四四）見洪仁玕著資政新篇頁七——八。（逸經刊本）

（註四五）見賊情彙纂卷十二，雜識。

欲求的水準

高覺敷

一　這個名詞的由來

「欲求水準」(Level of Aspiration)的概念，近十年來在關於成功和失敗的實驗研究之中應用很廣，而這個概念的發展尤直接或間接受勒溫(K. Lewin)的影響。勒溫以爲行爲的動力起於需要。我們一有需要或慾望，便產生一種緊張的心理系統要求解除，解除之後才可使有關的行爲暫告結束。

這個緊張的心理系統說引起了蔡加尼克(B. Zeigarnik)的阻止實驗，鄂夫西安克那(M. Ovsiankina)的重圖完成的實驗，里斯納(K. Lissner)等的代替滿足的實驗，霍普(F. Hoppe)諸人的欲求水準的實驗。（註一）

我們做一個動作倘中途被他人阻止，則其相當的緊張心理系統尚未解除，所以未完成的工作較易回憶。這個預測爲蔡加尼克所證明。緊張的心理系統倘未解除，則一有機會必將再圖完成。這個預測便成鄂夫西安克那的試驗的對象。原工作倘無完成的可能，則相當的緊張系統或可借他種工作的完成以求代替的滿足。工作有難有易，我們所欲完成的工作究竟有何種難度，這個難度可否有所變遷或升降，這便造成了欲求水準的研究。

關於欲求水準的實驗多成於勒溫的弟子之手。他有一女弟子丹卜(Tamara Dembo)研究怒之動的問題(Anger as a Dynamic Problem)以無可完成的工作試驗受試以引起怒的情緒。據她實驗的結果，受試不能求得正確的解決，乃常有從正確的解決降格而求任何種解決或代替滿足的趨勢。有些受試違反指導語所定的工作的規則，對於自己的作業很感不滿，乃變羞成怒。丹卜對於這種現象的解釋以爲人各有其欲求的水準，用以決定其那一作業可算成功，那一作業可算失敗。（註二）

二　霍普的實驗

一九三〇年，霍普根據欲求水準的概念，對於成功和失敗作第一次有系統的研究。他置受試於不同工作的情境之內，以決定其在何種條件之上感覺成功，何種條件之下感覺失敗。他發見成功的主觀經驗和實際作業的關係尚不及其和期望的關係之大。譬如一個受試在打靶時，由於預試的經驗自信能打中第五圈，可是只打中了第六圈，他便不免掃興而感覺失敗。假使此後繼續試驗，其所擊中之處常約在第七圈和第八圈之間，忽復擊中了第六圈，他便不免自慶成功了，因爲他已不復自期能擊中第六圈以內。所以一個受試對於相同的成就可有時感爲成功，有時感爲失敗。他在不同難度的工作之間倘選取一個特殊的目的或某種難度的工作，霍普便將這個目的或工作定爲他的欲求的水準。

假使一個工作有許多種難度不同的解決的可能，例如打靶，又假使試驗次數不受限制，受試可隨心所欲，決定次數的多寡，他的欲求的水準便不甚固定，而逐次推移。換句話說，他對於自己的作業成績的期望，可隨經驗的不同而有所升降。就打靶說，假定受試最初期望能中第五圈，可是不能達到這個標準，他在第二次試驗的時候，對於自己的能力便較少把握，也許將欲求的水準降爲第六圈。假使他復擊中第三圈，他的欲求的水準也許升高至第三圈。霍普既看見許多受試，常升降其欲求的水準，乃知這種升降不是純賴機會，而遵從明確的原則。他所發見的原則，就是欲求水準以成功的經驗而上升，以失敗的經驗而下降。這個原則後來更爲許多其他研究者所證實。但是這不是說一切受試都僅因一次成敗的經驗而即升降其欲求的水準，究竟需要多少次失敗的經驗而降低一個人的欲求的水準，或多少次的成功的經驗而提高其欲求的水準，那每隨不同的個體而異。

霍普又發見欲求的水準非一切工作所同具，乃僅爲某種難度的範圍以內的工作所獨有。這個範圍霍普便定名爲「能力的疆界」(the borderzone of ability)。太容易的工作不能使人有欲求的水準，做好了也不能產生成功的經驗。譬如能「舉一羽」或能「爲長者折枝」有何成功之感呢？反過來說，本非能力所可及的困難的工作，也不能使人產生欲求的水準，譬如「挾泰山以超北海」，我縱力不能逮，但必不因此而有失敗之感。(同註二)

三 于克拿的實驗

霍普的研究幾全爲質的分析，于克拿(M. Jucknat)則欲於同一問題而作量的實驗。爲欲達到這個目的，她乃採用十個紙筆迷津，依次增加其面積和複雜性，由小而漸大，由易而漸難。受試聽受指導語之後，知道當前的工作難度各異，他可選取其一以求解決。他所選取的迷津便算他的欲求之暫時的水準。其後各次的選擇倘有上落，則此上落，便可用以測量其欲求水準的升降及其範圍。

于克拿對於測量欲求水準的技術，還有一種改進，就是受試何時成功，何時失敗，可由主試控制；因此主試對於這兩種經驗之後的行爲，可作更有系統的比較。她用一套普通的迷津可以走通；另用一套特殊的迷津，在表面上雖似有解決的可能，實則無法解決。有一組受試先接受可以成功的迷津，然後接受只有失敗可能的迷津。另一組受試所接受的迷津，則先敗而後成。她用此種技術所得的結果和霍普的結果互相證明。(同註二)

欲求的水準倘有賴於個人之社會的自覺而定。霍普也以爲欲求水準和個體之爲一社會人的自覺有密切的關係。譬如我以某種難度的工作自相期許，我也願我所隸屬的集團予我以相同的期許。我降低了欲求的水準或選定某種難度的工作而失敗，同時也便要顧慮我之社會人的地位或許要降低了。所以關於欲求的水準的實驗不能不涉及社會的關係。

四 厄斯卡洛邪的實驗

下列的事實更可證明欲求的水準和社會的關係。法琴斯(S. Fajans)研究一歲至四歲兒童及六個月至一歲嬰孩的成功和失敗，他們若不能有實在的成功，則成人的安慰或鼓勵也可使他們消滅失敗的感

覺。法琴斯又討論失敗的經驗和困惱及逃出場外(going-out-of-the-field)的關係。繼續失敗本可令人困惱，而作逃出實驗情境的企圖；但據厄斯卡洛那(S. K. Escalona)的實驗，(註三)這種企圖的要求，往往敵不過社會的壓力。厄斯卡洛那的受試為正常成人及狂鬱病者。她的實驗材料計分兩類，一類為紙筆迷津，一類為釘版(peg board)測驗。迷津的圖案採自于克拿的研究，釘版由最小的至最大的共有十二個。最小的有九個孔，最大的有七十五個孔。這些釘版可用木釘插入，而木釘的顏色則有紅白黑三種。受試的工作要根據釘版不同的模型的圖案，將木釘塞入相當的洞孔。

工作成功或失敗都由主試預加控制。迷津有可解決的，有不可解決的。主試可據預定的計畫給受試以那一種。釘版成敗的控制，則求助於時間。主試倘欲予受試以成功，便任令他完成其工作；反之，倘欲令受試有失敗的經驗，便於其工作尚未完成之前，告以規定的時間已到，不必再試。無論迷津或釘版，其工作的難度都不相同。工作困難則失敗似不足以為恥辱，而成功則更足令人興奮。工作容易則成功似不足以為光榮，而失敗則倍足令人懊惱。所以工作愈難，其成功吸引力愈大；工作愈易，其成功的吸引力愈小。單據這個因子，我們可以說受試選擇工作必趨難而棄易。

然而困難的工作，其失敗的機率大而成功的機率小。容易的工作，其成功的機率大，而失敗的機率小。受試的目的倘不在於追求成功的光榮，而在於避免失敗的恥辱，則選擇工作又必取易而舍難。

但是就常例說，一個人必不因求百分之一百的成功的機會，而選取太過容易的工作；也必不選取有成功的可能而實則沒有能力可以求成的工作。他們選取工作多以難易適中為度。雖然欲求的水準也大有個別的差異。有些受試小心翼翼，非有絕對的把握不敢嘗試。有些受試好大喜功選取最困難的工作以冒險而僥倖。還有些受試不選擇太容易或太艱難的工作，而使成功有待於相當的努力，而努力必可望有相當的成功。福蘭克(Jerome D. Frank)曾注意這種個別的差異，而將受試分類而為謹慎型，現實型，及夢想型(the cautious, the realistic and the cloudy types)。

據霍普的原則，成功的經驗可以提高欲求的水準，失敗的經驗可以使它降低。于克拿研究正常的成人，發見受試倘在成功之後推移其欲求的水準，便有百分之八三．五將它提高，百分之九將它降低，反之，在失敗之後提高水準者的百分率為二十七，而降低者的百分率為七十三。個別的差異既可使第一次選擇的欲求水準有超過實際的能力者，也有不及實際的能力者，也有和實際的能力不相上下者，當也可使成功和失敗對於第二次選擇的水準，發生不同的影響。厄斯卡洛那研究的結果便可引以為證。讀者請先注意下表所列正常人對於成功及失敗的反應：(註四)

組別	提高水準者的百分率		降低水準者的百分率		保持不變者的百分率		停止工作者的百分率	
	成功後	失敗後	成功後	失敗後	成功後	失敗後	成功後	失敗後
狂病者	八〇	六三	四	二四	四	三	一二	一〇
鬱病者	五五	四三	一二	二一	八	一一	二五	二五
正常人	七一	五六	一九	二三	二	一三	八	八

據表，正常人在成功之後有百分之七一提高水準，百分之一九降低水準，和于拿克的結果互相符合。但在失敗之後有百分之五六提高水準，百分之二三降低水準，未免和霍普及于克拿相反了。厄斯卡洛那的受試在失敗之後，而降低其欲求的水準者，和在成功之後而降低其水準者在百分率上相差不遠。這個結果究竟應如何解釋呢？厄斯卡洛那以為這是半由於實驗技術的不同，半由於受試的文化背景的差異。在于克拿的實驗之中，受試不提高其欲求水準，便須將這個水準降低，此外沒有其他選擇的可能。而就厄斯卡洛那的實驗而言，受試便常有選取難度相等的工作的可能。所以厄斯卡洛那的假定以為于克拿的受試在失敗後較多降低水準，他自己的受試在失敗後有保持同等水準的趨勢，都由於相同的原因。其次厄斯卡洛那以為他的受試中的正

常人，對於失敗的工作，比對於成功的工作更感興趣。他們來做工作的時候，似自信其可成，所以到了實際成功的時候，便不大感覺驚怪而興奮；但是遭遇失敗，他們的自尊心便不免受了威脅，所以在主試面前恢復其良好的地位。但是良好的地位如何始可恢復呢？德國的受試似欲降低其水準，以期有成功的把握，美國的受試則要欲提高水準，以期有高級的成就而掩飾其失敗的恥辱。這兩組的反應趨勢的不同，厄斯卡洛那以爲是由於文化背景的不同。美國人不以自認失敗或讓步屈服爲然。學校、電影、雜誌、論文等，多使美國青年深信「失敗乃成功的階梯」。一個人無論如何失敗，都可有轉敗爲勝的機會。所以他們不怕失敗。厄斯卡洛那以爲他的受試不因失敗而降低其欲求水準，卽半由於此。

狂鬱病的受試選擇工作也違反霍普的原則。在失敗之後，狂病者有百分之六十三提高欲求的水準，可僅有百分之二四將它降低；鬱病者有百分之四十三提高水準，可僅有百分之二一將它降低。尤有進者，無論正常人或狂鬱病者，在完全成功之後提高水準的百分率較在成多於敗之後爲稍低。什麼叫做「完全成功」及「成多於敗」呢？原來那些實驗有ABCD四類。在A類內，主試令受試第一次感覺失敗，第二次成功，第三次失敗。在B類內，第一、第二、第三三次都成功。在C類內，第一次成功，第二次失敗，第三次成功。在D類內，第一、第二、第三三次都失敗。B類完全成功，C類則成多於敗。完全成功所引起的提高水準的趨勢，何以不及成多於敗呢？厄斯卡洛那以爲這也許是由於受試屢感提高水準，不能完全成功的危險。

試舉一例。受試第二十號，爲十九歲的女子。患狂病第四次。在實驗的時候，她的症候只有輕微程度的多言，其餘都已消滅。她走進實驗室，便陷入了一種衝突的情境。一方面爲可能的成功所吸引，一方面又爲可能的失敗所排拒。工作的區別對於她乃兼有正負的引力。她本可逃出情境，以解除其衝突；但是主試之社會的壓力，使她不能不有所選擇。

他在選擇的時候，據她自己的報告，以爲第一號釘版的失敗的機率，在百分之五十以下，也許低至・一或・二；而這個釘版的成功的機率，在百分之五十以上，也許高至・八或・九。至就第二號以上的釘版而言，失敗的機率較大，也許高至・八，而成功的機率較小，也許低至・二。這個受試遲疑至兩秒鐘之後，選定第一號釘版，足見她對於較困難的工作的可能失敗的恐懼，比她對於這些工作的成功的慾望，尤足支配她的選擇。這就是說，她是根據於現實的因素，或自己的能力，而不根據於自己的欲望。

第一種工作爲A類測驗，第一次失敗，第二次成功，第三次失敗。她對於這些成敗的反應，異常強烈。失敗之後，面紅耳赤，強作笑容，以掩飾其失望；而在成功的時候，則公開表示其高興。她在這個實驗的情境之內，既敗多於成，何以不停止選擇，逃出情境呢？原來停止工作(discontinuation)非她所願，以勸溫的名詞來說，停止對於她的引力爲負的。因爲經驗失敗之後，立卽停止，便不免自認能力的欠缺，而貶抑其社會人的自覺。但是她若要轉敗爲勝，便須選取至少較第一號釘版爲稍困難的工作。困難的工作若能成功，則前次失敗的恥辱便可洗滌了。因此她乃不復如從前受現實因素的支配了；她因有失敗經驗而提高了她的欲求水準。

第二種工作爲B類測驗，完全成功。失敗之後引起衝突的情境，成功之後也復如此。她要保持其優良的記錄，而不願再冒失敗的危險，所以她有從此停止工作的傾向，似欲以收功成身退，知足不辱的效果。但是一方面希望有更大的成功，以致較困難的工作對於她有正的引力。他方面又慮選取困難的工作，不免加高失敗的機率，以損失其已因成功而得到的光榮的地位。因此，她雖繼續成功，而她所選定的欲求水準，反降低了一級。選擇的時間，持續至三十秒鐘。她在選擇的時候，強顏歡笑，以手指拍桌，且復自言自語，一切的一切都足顯示她的內心有激烈的衝突。

不再舉例了，總之，成功的經驗之後，本可提高欲求的水準，失

敗的經驗之後，本可將它降低，但在某種情境之下，受試也可因失敗而有提高欲求水準的趨勢，以掩飾其失敗的恥辱，也可因成功而有降低水準的趨勢，以保持其成功的榮譽。當着試驗正常的受試，也發見他們有持盈保泰的趨勢，而這種趨勢的了解，則須求之於個體之社會人的自覺。

五　察普明與福爾克明的實驗

察普明和福爾克明 (D. W. Chapman and J. Volkmann) 對於欲求水準的實驗則尤注意社會的因素。（註五）他們以為一個人決定其欲求的水準，尚可參照他人的成就。譬如知道了某些集團的能力或地位，又知道了這些集團的成績或造詣，他自己的欲求的水準便可藉以決定了。考夫卡討論空間知覺，曾有關於架格(framework)的假定，以為一個物體之空間的位置，定於環境的架格。黑暗中看一光點飄搖無定，便因缺乏架格可資參照。火車上坡的時候，看見窗外電桿不復直立，便因窗櫺的空間知覺的架格，窗櫺後倒，電桿便似向前傾了。歇理夫(M. Sherif)著社會常模心理(The Psychology of Social Norm, 1936) 以為一種判斷的活動也都有賴於這種可資參考的架格 (referential frameworks)。察普明及福爾克明的研究即欲予受試以社會的參考的架格，看他們的欲求水準是否受其影響。實驗計分兩次，第一次為文學常識測驗共五十項，答案採用選擇式。受試為心理學班學生共八十六人，按坐位的次序，隨機取樣，分成四組。第一號屬A組，第二號屬B組，第三號屬C組，第四號屬D組，第五號復屬A組，餘類推。A組單受測驗，主試不給以特殊的指導語。B組由主試告以著作家及文藝批評家的一組，平均得分數三七・二，而這一組人的文學修養，B組認為必在其上。C組主試告以另有一組心理學班的學生，平均得分數三七・二。既同屬心理學班，文藝能力當可相等。D組由主試告以一組未經選擇的工人，平均得分數三七・二，而工人的文藝修養，D組認為必在其下。至最高分數則為五〇，僅隨機選擇而得的分數為一七。

這個實驗的結果見下表：

本實驗中各組的欲求水準的統計的常數

	(A組) 沒有指示	(B組) 和專家相比	(C組) 和同等人相比	(D組) 和次等人相比
人數	二二	二二	二二	二〇
平均的欲求水準	二六・九五	三三・〇九	三一・〇九	三三・〇五
欲求水準的標準差	六・三三	三・四六	八・九五	八・五七
均數的標準差	一・三五	・七四	一・九一	一・九二

A組不受特殊的指示，其所選定的欲求水準二六・九五，純由自己決定，所以可視為控制組。B組知道專家所得的分數，其所定的平均水準，乃較A組為低。AB兩組的差異的機率為・九九四。C組知道同程度者的成績，其所定的水準乃相差不遠。AC差異的機率為・九九二。BC差異的機率為・九九九。D組知道成績稍低的人所得的成績，其所定的水準乃稍有提高的趨勢。AD差異的機率為・九九六，BD為・九九九，CD為七六七。除了CD的差異外，其餘各對差異，都很可靠。根據這個實驗，我們可以說，欲求的水準可參照他人的成就而定其高下。但是這個社會的因素能否有決定的勢力，尚須有賴於他種條件。第二個實驗可資引證。

第二個實驗的材料，實為智力測驗，名為解決問題的能力測驗，合共四式。每天一式，各為三十二個題目，六分鐘交卷，四天完畢。第一天大家受相同的指示，第二天主試告以第一天的分數，然後要他們自定其欲求的水準。第三天根據第二天的成績將他們分為A B 兩個等組。他們都可以知道前兩天的分數，但是指導語則有下列的差異：A組有半數由主試告以未經選擇的工人所得的平均的分數比他們前一天所得的分數高・九分，有半數則告以工人的平均分數低・九分。B組所受的指示相同，惟用以比較的其他受試為紐約的科學家。第四天告以同班中人的平均分數。A組由主試告以同班中人的平均分數比他少五・二，B組則告以多五・二。這個實驗的結果如下表：

第二次實驗AB兩組四天所得的統計常數

	第一天分數	第二天欲求水準	第二天分數	第三天欲求水準	第三天分數	第四天欲求水準	第四天分數
A組：人數	二四	二四	二四	二三	二四	二三	二三
均數	一三·四二	一六·一七	一九·四六	一九·五二	一九·五八	二一·三〇	一八·二六
標準差	四·〇九	五·三七	五·〇八	五·四〇	四·九七	五·六二	四·二六
均數的標準差			一·〇三	一·一三		一·一七	
B組：人數	二五	二四	二五	二三	二四	二三	二三
均數	一二·九六	一六·五八	一七·四〇	二〇·〇九	二〇·三三	二一·三九	一九·六五
標準差	四·〇六	五·〇二	四·九七	四·〇九	五·二七	五·六五	四·六七
均數差與標準差			·九九	·八五		一·一八	
真實差異的機率			·五一六	·六五五		·五二〇	

據表AB兩組的相等似無可疑，因為第二天均數差的機率為·五一六，而完全相等時的差異機率應為·五〇。第三天第四天兩組均數差異的機率為·六五五和·五二〇。可見這兩天的額外指示不是使兩組的平均水準產生可靠的差異；換句話說，受試的欲求水準不因為知道其他階級中人的成績而有所變化。

這兩種實驗何以有不同的結果呢？據察晉明及福爾克明的解釋，參考的架格各有其所謂「停泊點」(the anchoring points)，可用以決定一種判斷量尺的位置（見圖）。例如（1）隨機可得的近似分數（一七），(2)一般受試對於他自己的能力的估計，(3)主試指示的分數（三七·二），(4)可能的最高分數（五〇），都是第一次實驗的停泊點。下端為文學常識的五十分點的量尺。平均的欲求水準示以X。停泊點的影響示以箭頭，藉以示其影響的方向。例如十七分引起偏上的影響，因為無論何人都可望得分較平均的隨機分數為高。而最高分數五十則可產生向下的影響，因為一有錯誤，即不能有滿分。A組自己估計的平均水準為二六·九五，可見他們及BCD三組的受試對於自己的能力都估計得低，因此四組在這方面都有下向的影響。這三種停泊點的影響交互作用的結果，乃置A組的平均水準於一七—五〇的全距之間的微偏於中下的階段。B組受了專家成績的影響而自愧不如，所以他們的平均水準更在A組之下。C組受了同階級中人的平均成績的影響，乃是使低於此平均分數者提高，高於此平均分數者降低，所以三七·二的影響有了正負相反的方向。C組的平均水準乃較A組為高。D組受了工人的平均成績的影響，以為自己的成績必在其

	隨機分數一七	自我能力的估計	其他集團的已知的成績	最高可能的分數五〇
A組	↓	X ↑		↑
B組	↓ X	↑	↑	↑
C組	↓	↑ X	↕	↑
D組	↓	↑	X ↓	↑
	一〇	二〇	三〇	四〇	五〇

上，所以他們的水準又較高於C組。

至就第二個實驗而言，其停泊點的影響便不相同。最低和最高分數（〇和三二）及受試對於自我能力的估計也許都有其勢力；但是主試指示的分數則絕無影響。受試稍有偏派的分數，便予他們以最有勢力的停泊點。試以發光的一點爲喻。黑暗之中，此點的位置沒有架格可資參考，所以主試的暗示可使受試看見此點左右推移。反之，燈光照耀的時候，牆壁地板等都可爲參考的架格，於是發光的一點乃有確定的位置了。察普明和福爾克明以爲第一個實驗之中，參考的架格是無定的，因此他人的成績的報告遂可產生停泊點的影響。第二個實驗之中，受試既自知其分數，這個知識足予他們以一個較確定的參考的架格。所以他人的成績的報告不能產生停泊的影響。

六　總結與批評

欲求水準的實驗爲勒溫的緊張心理系統說的另一方面的發展。據這些實驗的結果，我們可以說：（一）一個人的工作成敗的主觀經驗繫於他的欲求的水準。（二）成功的經驗可使欲求的水準提高，失敗的經驗可使欲求的水準降低。但是（三）成功之後，也有人要保持優良的記錄，不致輕易嘗試較難有成功希望的工作。失敗之後，也有人要作進一步的冒險，以掩蓋其失敗的恥辱。所以（四）選擇欲求的水準隨人而異，成敗之後對於其原來的欲求水準的升降，也隨不同的個體而不同。（五）僅求成功不怕失敗的人，其所選定的欲求水準可超出自己的能力之上。反之，不求有功，但求無過的人，其所定的欲求水準或遠在自己的能力之下。（六）有時一個人尚可參照他人的成就而規定自己的欲求的水準。

現在我們可略述我們對於這些實驗研究的估價。赫姆霍爾斯（H. V. Helmholtz）討論科學的觀察，以爲無論何種情境都可因不同的觀察者而有不同的報告。他對於他自己的生理的光學的觀察也憂慮其爲個人的，不能推諸四海而皆準。所以他認科學家對於觀察須受訓練。他很推重潑京耶（Purkinje），以爲他「特別長於觀察感覺」，能解除知覺「所附加於其上的補充物」。（註六）

這個關於科學觀察的理論，我們倘加以引申，必將主張科學的目的在求最簡單的不因人而異，因地而不同的原子的事實。溫特（W. Wundt）和鐵欽納（E. B. Titchener）研究心理歷程，將它化爲原素歷程如感覺感情等，華生（J. B. Watson）研究行爲，將它還原而爲反射弧，都可視爲赫姆霍爾斯的科學觀察說的直接或間接的結果。

托馬斯（D. S. Thomas）研究社會行爲，以爲只是觀察最簡單的原素，纔可有不因人地而變的單位。這些單位和我們所研究的問題便常相去很遠。她說：「這個情境之令人失望也許是由於我們社會學家慣於討論生活的全體，而且大多數存心改革，渴望有速成的結果，很少有人願意將問題破成科學所可處理的單位，恰不復能構成原有的宏大的比例。」（註七）

這便爲一脈相傳的原子的社會心理學，其研究愈專精，便愈和人生脫節。歷史上的重大行爲的了解，決非心理學所能爲力。然而重大行爲又無法實驗，學者欲加研究只好繞退思辨，爲科學的心理學家所歧視。因此，我們不能不重視勒溫學派的發展。勒溫所領導研究乃是爲實驗心理學開闢一條新路，使實驗研究的對象由微分的原子行爲進而爲人生的重大行爲。關於欲求水準的實驗即其一端。

由於欲求水準的研究，我們可以了解張良何以能從赤松子遊，韓信何以不能功成而身退，亞歷山大何以因不再有地可征而感嘆，希特勒何以因一再成功而作更大的冒險，日寇何以終於挑釁太平洋戰爭。這些歷史的行爲固然有許多可能的原因，但是歷史人物之或僅欲追求無限的成功，或僅欲避免可能的失敗，尤爲這些原因之中的要因。因此，我們得承認欲求水準的實驗，正如勒溫學派的他種研究，各有其重大的貢獻。

但是我們也許以爲心理學不能爲滿足社會科學的要求而犧牲其科學研究的理想。這個意見當然值得考慮。假使心理學的研究必須採取

原子的觀點，而注意微分的行為，然後纔有到達眞理的可能，則祇會科學者儘管不滿也不足以影響心理學家的方法。關於這一點，我們或可引格式塔心理學者（註八）的意見，作一答覆。

原來心理學中微分的觀點本為傳統的生理學說的產物。傳統的生理學說以為神經歷程起於震動，震動發生於某一處所，由一神經傳導於另一神經，復由此另一神經傳導至第三條神經，終乃引起筋肉的收縮，或腺的分泌。譬如「聲音刺激引起聽神經內纖維的震動，傳遞到皮層的顳顬部，使那裏的神經節細胞發動特殊方式的反應，和聲覺的屬性相當，光的刺激也同樣地引起震動，傳導至後腦葉的皮層，在那裏發生細胞的震動，而這些震動由於細胞性質的不同，所以和顳顬部的皮層之內的歷程有別。」這些是生理上最基本的歷程，「行為的複雜性不釋以相等複雜的歷程，而僅釋以許多種類相同而發生的地點各異的分立的歷程的集合。」

生理的假定既如此其為原子的，微分的 (molecular)，無怪心理學的研究也要化顯明的行為 (molar behavior) 為微分的行為，因為大行為和其基本的生理歷程太不相同了。斯透特 (G. F. Stout) 便曾說過，「無論由任何觀點看來，思想和感情都須認為在基本上和任何物質歷程有別，腦內原子和分子的運動根本和思想及感情不同。」

然而這個生理的假定可否成立呢？苛勒 (W. Köhler) 和考夫卡對於這個問題都曾用水管及通電銅絲網為喻。苛勒說譬如用多數水管連接二室，一室注水入各管之內，他室各管出水，流入不同之容納器內。就此例說，各相隔離之水乃為眞正原素，因既全不相關，故就物理學之立場以觀，決不涉及水之整體問題。反之，余亦可以流電池之兩極連接銅絲網之兩點。電流立即通過於此網，在電池及與電池相連之銅絲內，造成所謂靜止的分配。余之注意固可集中於此傳導系統之一小部分，或此系統內進行不斷之物理歷程之一小部分，以求為此歷程提出一種學說。但余倘求此學說與事實相符，則第二步工作卽須承認余所觀察之歷程之小部分不能獨立存在，「但僅存在於此系統內其他部分亦方有相當之歷程之時」。所以就水管說，「他管縱有變化，而此管之水可絕對不變。」反之，就傳導網之電流而言，「任何處之任何變化，皆將立可變化吾人適所觀察之小部分。」

我們現在便要問神經歷程是否相當於各自獨立的水管之內的歷程或竟相當於傳導網內電流分配的歷程呢？假使神經的布置也像水管的各自為政，則其歷程或可為微分的，局部的。然而神經的布置不是互相隔離的。外周的神經，雖或可說各自獨立，但一入中樞便和其他神經連接成網，所以神經歷程必不限於局部，而必擴大至其他部分。換句話說，生理歷程也可視為顯明的，而不是微分的。

這個生理的新假定倘為可信，則託馬斯的原子的單位行的研究，可算是更無意義，而勒溫所領導的顯明行為的實驗，更有其光明的前途了。

（註一）關於勒溫的學說，參考拙作：「方位幾何學的心理學」，東方雜誌三十四卷第八號；「心理學的向量」，東方同卷十二號；「勒溫的心內學」，國師季刊第十四期；拙譯勒溫原著，形勢心理學原理，正中，在印刷中。關於勒溫學派一九三五年以前的實驗研究，參考 K. Lewin A Dynamic Theory of Personality 1935.

（註二）丹卜原著見 Psychol. Forsch., 1931, 15, 1—144 Hoppe 原著見 Psychol. Forsch., 1930, 14, 1—62, Jucknat 原著見同雜誌，1937, 22, 89—179. 本文材料根據 S. K. Escalona, The Effect of Success and Failure upon the Level of Aspiration and Behavior in Manic-Depressive Psychoses, Univ. Iowa Studies, Stud. in Child Welfare, 1940, New Series No. 380, 199—203.

（註三）Escalona, op. cit., 199—301.

（註四）此表原來的排列方式不甚明瞭，故由作者稍加改進。

（註五）"A Social Determinant of the Level of Aspiration," J. Abnorm. & Soc. Psychol., 1933, 34, 225—228.

（註六）見高覺敷譯實驗心理學史，四〇三至四〇四。

（註七）D. S. Thomas. An Attempt to Develop Precise Measurements in the Social Behavior Field, Sociologus 1933, 8, 436—456. 本文根據 R. Lippitt 所引，見註二，頁五二。

（註八）參考拙譯考夫卡格式心理學之片面觀；考夫卡，Principles of Gestalt Psychology 1935, pp. 53 ff.

唐代景教史稿

方豪

一 現存之景教文獻

吾人知唐代景教之史實殊少，無他，遺存至今之景教文獻寥寥可數也。迄今日止，有關我國之景教史料，已發見者僅下列數種而已。

甲、「大秦景教流行中國碑」

「大秦景教流行中國碑」，唐德宗建中二年（七八一）立，大秦寺僧景淨述，碑文分序頌二段，俱漢文，碑之正面及兩側附敍利亞文人名及在教職務。明天啓三年（一六二三）或五年（一六二五）在西安距城五里之崇仁寺側出土。或曰原在盩厔。光緒三十三年（一九〇七）移置碑林。今存。

是碑爲我國景教第一文獻。碑頂有額作蟠龍狀，中鐫十字，爲馬爾他（Malte）式，十字下題「大秦景教流行中國碑」九字，分列三行。碑下有龜承之。碑身上狹下廣，上薄下厚。計碑額高八公寸二分，碑身高一公尺九寸七分，全高二公尺七寸九分；碑身上廣九公寸二分五，下廣一公尺零二分；上厚二公寸六分七，下厚二公寸九分。

碑以漢文爲主，文體極似頭陀寺碑，景淨漢文不精（見後），必我國人代作。書碑者「朝議郎前行臺州司參軍呂秀巖」，詳後。碑文題名下有敍利亞文一行，正文末亦有一行，正文下共十九行；內二行附漢名；右側有敍利亞文三列，第一列十一行，第二列十三行，第三列五行；左側凡四列，第一列十一行，第二列六行，第三列十三行，第四列十一行。亦有附漢名者。

乙、敦煌及新近發見之景教藏經與圖畫

（1）大秦景教三威蒙度讚　光緒三十四年（一九〇八）法人伯希和（Prof. P. Pelliot）在敦煌鳴沙山石室發見，寫本，即拉丁文 Gloria in excelsis 榮福經（今公教司鐸在彌撒中所誦者）而雜以 Te Deum laudamus 讚美經也。現藏巴黎國家圖書館三八四七號。攝影見聖教雜誌第四卷第七期。全經分三部：一讚文；二尊經；三按語。「三威」即今稱「聖三」，「蒙度」者仰望救贖也。蓋經中言「三才」「三身」，俱指天主三位一體而言，而所用「蒙」字「度」字，若：「蒙依止」，「蒙聖慈光」，「蒙潤」，皆言「承蒙」或「蒙受」也；「廣度苦界」，「大師能爲普救度」，「度」字俱有拯拔之義。是「三威蒙度讚」者即呼求聖三經也。日人佐伯好郎以「威蒙度」爲敍利亞文（emad）（受洗）之音義兩譯名詞，謂係景教徒受洗時所誦朝拜聖三經。

（2）一神論卷第三，寫本，亦敦煌石室所書，日本富岡益太郎藏。全經分三部：喻第二，一天論第一，世尊布施論第三，依次序言之，一天論當在前。一天論凡九十四目，原本六十行，一千零四十五字；喻第二凡二百十七目，一百四十二行，二千六百二十字；世尊布施論凡二百六十二目，一百八十七行，三千三百六十字。約爲貞觀十六年（六四二）所譯。

（3）序聽迷詩所經，一名移鼠迷詩訶經，敦煌寫本，日本高楠順次郎藏。「移鼠」爲耶穌之異譯，一神論作「翳數」。「迷詩所」或「迷詩訶」，即景教碑與三威蒙度讚之「彌施訶」，一神論之「彌詩訶」，至元辨僞錄卷三作彌失訶，謂「迭屑人（即基督教人）人奉彌失訶，言得生天。」今譯默西亞或彌賽亞，義爲救世主。全經分兩部份：前部敍述教理，凡七節，一百四十八目；後部爲耶穌行實，四

節，二百零六日，原本一百六十行，二千八百三十字。經文晦澀難明。約成於貞觀九年（六三五）至十二年（六三八）之間。

(4)志玄安樂經，敦煌寫本，李盛鐸藏。三威蒙度讚尊經目收入。全經原本一百八十八行，二千六百六十字；前十行殘闕八十字。經中「反魂寶香」及「寶山」等名詞，已見景教碑。

(5)宣元始本經，敦煌寫本，李盛鐸藏。經名曾見三威蒙度讚尊經目。

(6)景教壁像，英國斯坦因 (M. A. Stein) 在敦煌千佛洞發見，人物之胸部及額上均有十字架。現藏倫敦不列顛博物院。（攝影見新光社出版日文世界文化史大系第七册，第三一六頁。）

(7)景教寺壁畫殘片，德人勒可克 (Von Le Cog) 在新疆高昌國遺址發見（攝影見同上）。可作當地景教徒風俗之參考資料。

此外尚有在吐魯番附近發見之粟古特文及以敘利亞字按照拼音法寫成粟古特文之景教經典殘葉，爲十世紀物。粟古特文爲波斯語之一種，即隋唐時所稱「胡語」（攝影見同上第三一七頁）。

丙、漢文典籍之記載

我國史册中有關景教之史料，東鱗西爪，亦頗不乏。

其記詔令者則有王溥唐會要，卷四十九載貞觀十二年（六三八）七月詔曰：「道無常名，聖無常體，隨方設教，密濟群生。波斯僧（景教碑作「大秦國大德」）阿羅本，遠將經像，來獻上京，詳其教旨，玄妙無爲（碑有「觀其元宗」四字），生成立要（碑有「詞無繁說，理有忘筌」八字），濟物利人，宜行天下。所司即於（碑有「京」字）義寧坊建寺（碑作「造大秦寺」）一所，度僧二十一人。」唐會要所載較爲簡略，惟景教碑改波斯爲大秦，亦失其眞。同卷又載天寶四載（七四五）九月詔曰：「波斯經教，出自大秦，傳習而來，久行中國。爰初建寺，因以爲名。將欲示人，必修其本。其兩京波斯寺宜改爲大秦寺。天下諸府郡置者，亦準此。」

其記教士入貢者，則有册府元龜。卷五百四十六曰：「柳澤，開元二年（七一四）爲殿中侍御史嶺南監選使，會市舶使右衞威中郎將周慶立，波斯僧及烈等，廣造奇器異巧以進。」卷九百七十一云：「開元二十年（七三二）九月，波斯王遣首領潘那密與大德僧及烈朝貢。」又卷九百七十五曰：「開元二十年八月庚戌，波斯王遣首領潘那密與大德僧及烈來朝。授首領爲果毅。賜紫袈裟一副及帛五十匹，放還蕃。」大德僧及烈並見景教碑。詳後。

其記景教堂者，則有宋敏求長安志卷十：「義寧坊（原注本名熙光坊，義寧元年（六一七）改）街東之北波斯胡寺」。（原注貞觀十二年太宗爲大秦國胡僧阿羅斯立。）阿羅斯顯爲阿羅本之誤。又同書同卷記：「醴泉坊街南之東，舊波斯胡寺。（原注儀鳳二年（六七七）波斯王卑路斯 (Peruz) 奏請於此置波斯寺。景龍中（七〇七至七〇九）宰臣宗楚客築此寺，地入其宅，遂移寺於布政坊之西南隅，祆寺之西。）」此寺決非祆寺，但移寺在波斯王遣景教士及烈入貢前約二十年，則波斯王奏建之寺，必爲景教寺也。義寧坊景教寺並見唐韋述兩京新記，曰：「義寧坊十字街之東北波斯胡寺，次南曰居德坊。」

其記景教之遭禁者，則有舊唐書、新唐書、資治通鑑等，詳見第三章第三節景教之遭禁斷。

二　唐代景教概況

甲、景教之傳入與分佈

景教之初入我國，據景教碑所載，在唐貞觀九年（六三五），閱三年而立寺。然景教學說 Nestorianism（聶斯託里派）之興起在公曆四百二十八年，四年後，羅馬公教會正式加以取締，時在唐貞觀九年阿羅本入華開教前二百又四年。顧阿羅本之來也，朝廷禮儀甚隆，初來教士，無人爲之先容，似不我有此異數；故景教之始入我國，必在貞觀九年前，貞觀九年阿羅本已在政府歡迎下，公然入京覲帝，景教碑所謂「大秦國有上德曰阿羅本，占青雲而載眞經，望風律以馳艱險，貞觀九祀，至於長安，帝使宰臣房公玄齡總仗西郊，賓迎入內，

覊經書殿，問道禁闈，深知正眞，特令傳授。」阿羅本未入長安前，其本人或其他景教士必已有逗遛於長安之西新疆甘肅一帶者，猶明末利瑪竇(M. Ricci)未於萬曆二十八年十二月二十四日（一六〇一年一月二十七日）奏貢天主圖像之先，其他公教教士之活動於閩廣沿海地帶者，已歷數十年矣。

景教在我國典籍文獻中，其名屢更。始則與祆教同稱波斯寺或波斯胡寺，唐會要，長安志，兩京新記皆然；天寶四年（七四五）易名大秦寺。

景教碑記高宗時（六五〇至六八四）「於諸州各置景寺，……法流十道，寺滿百城，」唐分全國為十道，洵如碑云，其時景教徒已遍於全國矣。郎覇其說誇張，然若僅限西北隅，或亦不敢遽出此言。景教碑又稱聖曆年（六九八至七〇〇）「釋子用壯，騰口於東周，」康周即洛陽，苟洛陽無景教徒，則釋子用壯之訕謗，即為無的放矢。唐書五十二卷記：「會昌五年（八四五），武帝廢浮圖法，天下廢寺四千六百，招提蘭若四萬，籍僧尼為民二十六萬五千人，奴婢十五萬人，田數千萬頃，大秦穆護、祆二千餘人。」此景教受政府之禁斷也。計自阿羅本入長安以來，凡歷二百十一年，以二餘年之努力，益以政府之扶助（見後），景教傳達全國，無足奇者。明末公教以四五十年之歷史，亦廣布於當時之十五省，則唐代景教之盛行，可想見矣。惜書闕有間，稽考為難耳！

唐會要及景教碑記貞觀十有二年秋七月詔令所司於京義寧坊造大秦寺一所，度僧二十一人（見前）。此長安奉旨勅建之第一所景教堂也。長安志卷七唐京城一註曰：「城中一百八坊，韋述記其中有折衝府四，僧寺六十四，尼寺二十七，道士觀十，女觀六，波斯寺二，胡天祠四。」所謂二波斯寺者，或一為景教寺，一為摩尼教寺也。宋敏求長安記，稱唐貞觀間，長安有祆祠四，在布政坊、醴泉坊、普寧坊、靖恭坊；又崇化坊一處，見宋姚寬西溪叢語卷上，謂唐貞觀五年（六三一）有傳法穆護何祿將祆教詣闕聞奏，勅令長安崇化坊立祆寺，號大秦寺，又名波斯寺。祆教與景教，名稱相同，無法分辨，建寺之年代，又復相若，故唐時長安有景教寺四處或五處之說，非不可能，但證實為難耳。貞觀十二年勅建之景教寺在長安義寧坊。考長安縣志，唐開遠門內義寧坊有崇聖寺，明改崇仁寺，以李隣金勝舖，故亦名金勝寺，景教碑即在寺側出土，或在盩厔出土移置該寺者。大秦寺與崇聖寺同在一坊，相去必不甚遠也。

景教碑又記肅宗時（七五六至七六二），「靈武等五郡重立景寺」，蓋舊建景寺燬於安祿山之亂也。碑又云肅宗時郭子儀「每歲集四寺僧徒，虔事精供，備諸五旬，」所謂四寺者，或以為指長安城內四寺而言，或曰集長安以外之四寺僧徒於長安寺，共為五寺，則與碑云「靈武等五郡重立景寺」之句亦合。日本佐伯好郎著大秦寺所在地考（東方學報東京第三册九七頁至一四〇頁）謂五郡係城名，在盩厔東三十里，而盩厔有大秦寺（見第二編），故四寺者指長安、洛陽、靈武、五郡四處而言，其說非是。蓋佐伯釋碑文「等」字為「類於」或「等於」，謂仿五郡而立寺於靈武也。揆以漢文文義，實至牽強。惟唐會要說天寶四年九月詔，既有「兩京波斯寺宜改為大秦寺」及「天下諸府郡置者亦準此」之語，則洛陽及國內其他諸府郡之有大秦寺，已無疑問，而盩厔大秦寺曾見蘇東坡兄弟及金楊雲翼詩（詳第二編），尤為確實。

乙、教會之組織

唐代中國景教會之組織，自景教碑之漢文及敍利亞文中，均可約略得之；益以其他史料，則大致已備矣。

景教碑樹立時，撰碑之景淨，漢文僅稱僧，敍利亞文稱「省主教兼中國總監督亞當 Adam 司鐸」。蓋景淨為中國北部(原作Sinestan，為波斯語，指中國北部，與 Tocharistan, Pharsiskan 及 Kurdistan 同）教會之領袖；總監督原作 Papas，非公教所稱教皇也。J—B. Chabot 著 Histoire de Jabalaha III, Paris 1895, p. 35 稱十三世紀時，聶斯託里派在中國猶有一總監督，與景淨所任之職同。

景淨在職權上言，爲彼時中國景教最高領袖，然其地位則僅司鐸(Gassisa)而兼省主教Korappisgopa，省主教之上有宗主教Patriarkis，僅一人，是即景教碑末所稱「法主僧寧恕知東方之景衆也」。惟寧恕爲東方教會領袖，雖有漢名，未必身在中國。敍利亞文作「時秉司鐸之司鐸訶南尼餅(Hananison)任公教宗主教也。」

與景淨並稱省主教者尚有三人：一爲行通，一爲業利，一爲景通，皆司鐸兼任者。行通之敍利亞文題名爲「希臘紀元一〇九二年，已故吐火羅(Tabouristan)大夏(Balkh)城。司鐸彌利斯(Milis)之哲嗣，古唐(中古敍利亞及阿拉伯人稱長安爲古唐Koumdan)京都省主教兼司鐸行通(Izedbouzid)豎立此碑，鐫有救世主之誡律及吾輩司鐸在中國帝王治下闡道事蹟。」業利則稱Schiangt-soun省主教。稱主教(Appisgopa)者一人，漢名曜輪。又「六品修士長」(Arkediagon)二人，一曰玄覽，一無漢名，即Gabriel，爲司鐸兼六品修士長及長安與Sarag洛陽二城本堂司鐸。稱六品修士(diagon)一人，敍利亞名與景淨同，無漢名，爲行通之子。稱副察(Msamsana)一人，曰惠通。稱司鐸(Gassisa)三十一人，名不備錄。稱修士(或譯書記)(Ikhidaia)四人，有漢名者二人，曰崇敬，曰延和。博士(Mngriana)一人，即僧玄覽。守墓(Gabra)一人，無漢名。由以上職名觀之，唐代之景教組織，蓋仿敍利亞教會之制也。

漢文名銜可考見者：計稱上德及大德一人(阿羅本)，大德一人(及烈)，僧及大德一人(佶和)，僧及僧首一人(羅含)，法主僧一人(寧恕)，寺主僧一人(業利)，餘俱簡稱僧。惟碑側題名耶俱摩稱老宿。賜紫袈裟者二人(伊斯、業利)，有官銜者二人，伊斯賓金紫光祿大夫同朔方節度副使試殿中監，業利則爲試太常卿。惟漢名多屬尊稱，與等級無關，欲知景教之組織，應以敍利亞文爲準也。

計碑中有敍利亞名之教士七十七人，僅十人兼漢名，而阿羅本、羅含、佶和、普論、伊斯等五人，則無敍利亞名。共計有名可稽之教士得八十二人。又敍利亞文題名中有四人稱司鐸兼修士，則其他或皆爲「在俗司鐸」(見本章第四節)也。

丙、教理與譯經事業

景教(聶斯託里派)教理所異於公教者，在否認天主三位一體之第二位聖子，取得人性，而由聖母產生，惟謂天主聖子附着於聖母所生之人，故聖母所生者，非天主聖子降生之人，瑪利亞亦非天主之母，僅爲純人之母。景教與公教教義之異點，在教中人視之，誠爲差以毫釐，謬以千里者，然自教外人而言，則其不同殆幾希。景教來中國時，公教猶未傳入，故在此等細節上，無闡明必要，猶明末清初之公教教士，對歐洲初興之新教，亦絕口不談也。讀景教碑「我三一分身，景尊彌施訶，戢隱眞威，同人出代，神天宣慶，室女誕生於大秦，景宿告祥，波斯覩耀以來貢。」絕不見其有與公教相歧之處。或彼時景教中猶之精曉漢文之人，無暇及此歟？景教碑有「經留二十七部」之語，此與公教現用新經(新約)卷數相符，聶斯脫里派之新經原本二十二卷，惟亦有一時期改作二十七卷也。(見G. Rothstein Der Canon der biblichen Bücher bei den babylonichen Nestorianern in 9/10 Jhdt, ZDMG; t. LVIII, 1904, p. 634)此外，則景教亦設像，景教碑述貞觀詔，所謂「遠將經像，來獻上京」是也。至寧恕之稱「公教宗主教」，則今日希臘教中亦有作此稱者，固不足以謂其爲羅馬公教人也。

景教經典之傳世者綦鮮，然阿羅本之初來也，「占青雲而載眞經」(景教碑語)。貞觀十二年七月之詔，亦稱阿羅本「遠將經像，來獻上京。」(同上)其後更有從事翻譯者，觀景教碑所謂「翻經書殿」及「翻經建寺」諸語，足見譯經之盛。現存「大秦景教三威蒙度讚」之尊經部份，列經三十五種，曰：敬禮常明皇樂經、宣元至本經、志玄安樂經、天寶藏經、多惠聖王經、阿思瞿利容經、渾元經、通眞經、寶明經、傳化經、罄遺經、原靈經、述略經、三際經、徵詐經、寧思經、宣義經、師利海經、寶路法王經、刪河律經、藝利月思經、寧耶頲(或爲頤字)經、儀則律經、毗遏啓經、三威讚經、牟世

法王經、伊利耶經、遏拂林經、報信法王經、彌施訶自在經、天地經、四門經、啓真經、摩薩吉思經、慈利波經、烏沙鄉經。目錄從有按語曰：「謹按諸經目錄，大秦本教經都五百三十部，並是貝葉梵音。唐太宗皇帝貞觀九年，西域大德僧阿羅本屆於中夏，並奏上本音，房玄齡魏徵宣譯奏言。後召本教人大德僧景淨，得已上三十卷；餘大數具在貝皮夾，猶未翻譯。」（以上有若干字，原寫法與今不同）案語謂景淨曾譯三十卷，舉成數也，蓋目錄實有三十五卷，若目錄內之三威讚經，非卽三威蒙度讚，則得三十六卷，其留存至今者，僅宣元至本經與志玄安樂經而已。又「罄遺經」之「罄遺」二字出景教士：「不聚貨財，示罄遺於我。」

景教之一切著述，須經教會審查，與公教同，故景教碑有「撿校」（伊斯）及「助檢校」（業利），譯經必更慎重。然以初來景教士，急於宣傳，而漢文倘未熟習，故除景教碑外，若序聽迷詩所經等，咸信屈聱澀，不堪卒讀。且諸經既出景淨之手，而淵雅不如景教碑，更可知景教碑必出國人之潤色也。

丁、教儀與教規

自現存景教史料以求之，吾人所能知者，僅景教教士之規律與生活方式及一部份教儀而已，教徒之奉教事蹟，則不可知。其時來華教士概須落髮留鬚（存鬚所以有外行，削頂所以無內情），不畜奴婢，不積貨財（不畜臧獲，均貴賤於人，不聚貨財，示罄遺於我）；星期日必行禮（七日一薦）；每日爲存亡禱經七次（七時禮讚，大庇存亡）；行禮必向東方，擊木爲號（擊木震仁惠之音，東禮趨生榮之路）；行洗禮，敬十字（法浴水風，滌浮華以潔虛白；印持十字，融四照以合無拘）。教士則分「清節達娑」與「白衣景士」二者，前者爲按規當常居修院之修士(Monk)，後者卽今稱「在俗司鐸」(Secular priests)（以上俱據景教碑）。

按聶派教士之行落髮禮，爲公曆五〇二年(Abraham de Caschar)所立。(Labourt, Le Nestorianisme dans L'empire Perse, Paris, 1904, p. 321)其每日讀經七次，與今日通行公教日課經同，卽早課、晚課、讚美經及四時經也。行禮以擊木爲號，元代中國之景教徒，亦習是也。見羅伯魯(Rubruck)遊記（張星烺中西交通史料匯篇第二冊第六五——七二頁）。

當日在中國之景教主教司鐸，似俱有家室，景教碑敍利亞文題名固明言行通爲司鐸彌利斯之子，而行通本人亦有子任六品修士也。

景教士於宗教工課外，亦舉辦教育及慈善事業，救濟貧乏，醫治疾病，掩埋死者。（餒者來而飯之，寒者來而衣之，病者療而起之，死者葬而安之）（以上亦景教碑語）景教碑敍利亞文之「博士」一職，或譯編史員，亦譯教師，景教似亦設有學校也。教士或有習天文學者，景教士稱「有僧佶和，瞻星向化，望日朝尊，」是也。(Nau, L'expansion nestorienne en Asie Bibliothèque de vulgarisation du Musée Grimet, p. 383, p. 368, note) 按景教碑敍利亞文題名中有「六品修士長」二人，是爲聶派主教以下最高之地位，掌司儀節，指派序次，解決紛爭，並管理捐助與施捨諸事者。則景教辦有慈善事業，無可疑也。僧及烈能造奇器異巧（見前），則其傳教方法，亦與後世利瑪竇輩相類矣。

三　景教與政治及其他宗教之關係

甲、景教與政治之關係

宗教雖不能與政治無關，然關係過密，則其本身之命運，必將隨國家政策而轉移。唐代景教與政治之因緣至深，貞觀九年（六三五）阿羅本之入京也，帝遣宰臣房玄齡率儀仗隊迎於西郊，入宮召見，在大內譯經問道；天寶三年（七四四）僧佶和之來，入覲至尊；僧及烈之來，亦以朝貢爲名；其傳授也，奉特詔許可，長安義寧坊之大秦寺，卽出於太宗勅建；高宗亦於各州設置景寺；肅宗則於靈武等五郡重立景寺。其後政府更命在寺壁摹繪帝像；玄宗則令寧國等五王（卽帝之「兄四弟）親詣教堂行禮。天寶初，又令大將軍高力士以太宗、

高宗、睿宗、中宗、玄宗五帝之寫眞，送寺安置。教士受國王勅封賜賚，阿羅本由高宗封爲鎭國大法主，伊斯則爲大施主金紫光祿大夫，同朔方節度副使，試殿中監，賜紫袈裟；業利試太常卿，亦賜紫袈裟。天寶初，帝賜教堂絹百匹；代宗亦每於降誕之辰（或云帝之誕辰或謂耶穌聖誕節）賜天香、頒御饌。其後則寺額亦由御題，教士並奉旨在興慶宮修功德。凡此，皆當時景教士以爲異寵者，而不知宗教之莊嚴已因是失墜。趙孟之所貴，趙孟能賤之，景教之隨唐宋易代而銷聲匿跡，其主要原因，卽由於其依附政治也。

景教不獨仰賴於所在國之政權，卽其東來也，亦與其出發地及經過地之國家，發生極密切之關係。馮承鈞作景教碑考，謂阿羅本係隨于闐侍子入朝（頁五六——五八）其說頗是。冊府元龜記及烈由波斯王派遣入貢（見前）。舊唐書卷一百九十八列傳一百四十八載開元七年（七一九）拂菻王遣吐火羅大首領獻獅子羚羊各二，不數月，又遣大德僧來朝。大德爲景教教士之尊稱，此皆以教士而兼任政治使節之例也。

景教士並嘗交結名流鉅卿，景教碑記房玄齡之郊迎阿羅本，高力士之送五帝像，猶出於朝命，若郭子儀之與伊斯相善，馮承鈞景教碑考（頁六九）謂係伊斯從戎事，並任副譯，然郭子儀有子名曜護，疑護亦爲欽敬名詞，乃拉丁文 Magnus 之音譯，則郭子儀受外來宗教之影響可知。三藏般若謂房玄齡與魏徵曾爲阿羅本翻譯奏本，徵之名亦見盩厔大秦寺明正統九年（一四四四）重鑄鐘銘，謂寺乃唐太宗勅修，丞相魏徵、大將尉遲恭起建監修，則二人與景教之關係，尚在房玄齡、高力士、郭子儀之上也。

李太白全集卷三有上雲樂，近人亦曾指爲景教文學作品之一。蓋上雲樂乃梁周捨所作老胡文康辭也。原爲梁人歌辭，唱時扮作老胡之狀，獻珍禽奇獸而爲胡舞，以祝天子萬壽。太白擬作，借託一景教徒，似於景教教義亦頗熟諳。太白爲條支人而流寓四川，世有定論，（馮承鈞唐代華化蕃胡考，東方雜誌二十七卷十七號；陳寅恪著李太白氏族之疑問，清華學報第十卷第四期）若遽以此而謂太白爲景教徒，則證據猶嫌未足。上雲樂原文略。

4. 景教與其他宗教之關係

景教碑曰：「聖曆年（六九八至七〇〇）釋子用壯，騰口於東周；先天末（七一三）下士大笑，訕謗於西鎬。」此景教在中國所遭最初二次之困阨，而第一次之原因，則出自佛教中人也。然此僅一時之風波，且係少數人之反對，唐代景教與其他各教似均融洽無事；不特無事，景教士景淨且助譯佛教經典。西明寺僧圓照輯貞元新定釋教目錄云：「法師梵名般刺若，北天竺境迦畢試國人也。……好心既信重三寶，請譯佛經，乃與大秦寺波斯僧景淨，依胡本六波羅蜜經，譯成七卷。時爲般若不嫻胡語，復未解唐言；景淨不識梵文，復未明釋教，雖稱傳譯，未獲半珠，圖竊虛名，匪爲福利。」時在唐德宗年間（七八〇至八〇四），與景教碑同時。惟佛教顯不以景淨參加譯經爲然，貞元新定釋教目錄又曰：「聖上睿哲文明，允恭釋典，察其所譯，理昧詞疎。且夫釋氏伽藍，大秦僧寺，居止既別，行法全乖：景淨應傳彌尸訶教，沙門釋子，弘闡佛經，欲使教法區分，人無濫涉；正邪異類，涇渭殊流，若網有綱，有條不紊，天人收仰，四衆知歸。」宗教門戶之見甚深，然景淨助譯佛經之舉，終不能掩也。

景教與佛教之關係，亦可於譯名見之。景教碑所列教士漢名，自阿羅本、耶俱摩（今譯雅谷伯）二人外，皆爲兩字，不加漢姓，雖多音譯，而佛教之色彩頗濃。如曜輪、曜源，卽今譯若翰或約翰；明泰卽今譯瑪竇或譯馬太；寶靈卽今譯保祿或保羅；來威卽今譯諾厄或挪亞；而三威蒙度讚所附譯經目錄，乍一見之，未有不認爲釋典者；所附各經，有法王名二十二人，如若翰（約翰）作瑜罕難法王（王字原缺），路加作盧伽法王；梅瑟（或譯摩西）作牟世法王；瑪爾谷（馬可）作摩矩辭法王等；又有譯義者如千眼法王與報信法王，則護守天神與嘉俾阨爾天神，彷佛似之。而用字亦多爲佛經中常用者。序聽迷詩所經襲用佛教名詞亦多，甚至以「佛」稱天主。景教碑之闡

羅訶，原出希伯來文(El'ohim)之譯音，東敍利亞(聶斯脫里派)稱 Alaha，西敍利亞(雅各伯派 Jacobite)作 Aloho，即開封一賜樂業教(猶太教)，明清各碑中之阿無羅漢，亦簡稱羅漢(見陳垣開封一賜樂業教考)。唐貞觀二十三年(六四九)玄應撰一切經音義及南宋紹興二十一年(一一五一)法雲撰翻譯名義集作阿羅漢與阿盧漢。唐高宗調露元年(六七九)杜行顗譯佛頂尊勝陀羅尼經曰：「除如來阿羅訶三藐三佛陀無能救者」。時在景教碑建立前一百有二年，阿羅本抵長安後四十四年，而佛教之守護國界主陀羅尼經中亦見此名。佛之阿羅訶為梵文 Arhat 譯音，惟二教所採之字悉同，當係出於互相襲用，非出偶然也。三威蒙度讚稱「大秦本教經都五百三十部，並是貝葉梵音，」又云「餘大數具在貝皮夾，猶未翻譯。」景教經書於羊皮固可能，貝葉乃印度產，似不可能；梵音或作胡語解，然貝葉與梵音並用，即令人聯想及於佛經。盩厔大秦寺有塔，志稱鎮仙寶塔，七級八稜，其制與長安大雁塔約略相似，而斯坦因氏在敦煌千佛洞發見之景教人物畫象，苟非其額上與胸部繪有景教碑式之十字，殆亦無不疑其為習見之地藏王菩薩也。至於稱教士為僧，尤其小焉耳。

景教與摩尼、祆同稱「三夷寺」，景教碑後所題「大耀森文日」，即為摩尼教譯名，耀森文乃嚧森勿之異譯，七曜中之日曜日也。而三威蒙度讚尊經目錄中之「三際經」及「寧思經」，亦俱為摩尼教經名。「四門經」則印度占星術書也。至若美人李提摩太(Timothy Richard)謂景教碑書字之呂秀巖，即金丹教祖純陽祖師呂巖洞賓，日本佐伯好郎亦以為然。稱盩厔樓觀臺有景教寺(見後)，而樓觀附近則有呂仙洞等呂純陽之遺蹟。向達著唐代長安與西域文明附錄二盩厔大秦寺略記稱民國二十二年五月一日在洛陽得見新出土呂洞賓父呂讓墓志，讓有五子，行三者名煜，新安呂氏家乘謂洞賓原名煜，後改名巖，純陽、洞賓又其後改之名，但俱不言何時改作秀巖。故此說尚待證實。岑仲勉著貞石證史，則斷其非是。然志玄安樂經中「無欲」、「無為」、「無德」、「無聞」、「無證」等名詞，則顯係摹倣道教而成者。序聽迷詩所經與一神論稱天主為「天尊」，亦道教名詞。蓋唐時中國宗教空前發達，西域道上，各宗教師往來不絕，觀阿羅本之東來，適在玄奘西行後八年，其跡顯然，不待煩徵也。

丙、景教之遭禁斷

舊唐書卷十八上武宗本紀曰：「秋七月庚子，勅併省天下佛寺。……其大秦穆護等祠，釋教既已釐革，邪法不可獨存，其人並勒還俗，遞歸本貫，充稅戶，如外國人，送還本處收管。」又「八月制……其天下所拆寺四千四百餘所，還俗僧尼二十六萬五百人，收充兩稅戶；拆招提蘭若四萬餘所；收膏腴上田數千萬頃，收奴婢為兩稅戶十五萬人，隸僧尼屬主客。顯明外國之教，勒大秦穆護祓(應為祆之誤)三千餘人還俗，不雜中華之風。」

新唐書卷五十二食貨志所記略異，大秦穆護祆之人數為二千餘人而非三千餘人。其事並載入資治通鑑卷二百四十八。惟新舊唐書皆稱景教徒為「人」，而此則稱「僧」。舊唐書所云「釋教既已釐革，邪法不可獨存，」是景教之被禁，實受佛教之影響，緣當時景教祆教合計僅二三千人，而佛教僧尼即有二十六萬五百。惟當時佛教華化甚深，而景教等固猶帶有外國色彩，亦同時被禁之一大原因也。舊唐書謂：「顯明外國之教，勒大秦穆護祓三千餘人還俗，不雜中華之風，」可見也。至云：「如外國人，送還本處收管，」「如」為假設之詞，故當時景教縱尚有外籍教士，為數亦必不多；且其時吐蕃侵據安西北庭河隴之地，行旅已感不便，則此少數波斯籍教士能否遣返本國，殊屬疑問；或被逐而復潛入，亦極可能。阿拉伯人阿布賽特(Abou-Zeid)謂黃巢之亂，殺 Khanfou(廣府即廣州府)回教徒、猶太教徒、基督教徒及波斯穆護(Mages)十二萬人，可知唐末宋初，濱海及西北地區，必尚有殘餘之景教徒，其數字且必可觀，惜文獻無徵，徒令後人作史者對之抱恨無窮耳！

(附言)右文以戰時手頭書籍缺乏，於唐代景教未能作充分研究，幸讀者諒之。其關於宋初一段，將另為文詳之。　方豪謹識

韓偓詩旨表微

邵祖平

一　序言

晚唐詩人韓偓，唐書列傳紀其行履甚詳，未嘗述其以詩篇顯名也。自唐才子傳謂其工詩詞，多側豔輕巧之作，有香奩集行世，而後世論詩者，遂目其詩爲香豔體，上與溫庭筠李商隱聯席，下開王彥泓孫原湘陳文述諸浮豔詩派，豈復考唐書偓自有傳，其人志行忠純，翊贊昭帝，曾與閹宦強閥久抗不屈哉。卽就詩論詩，香奩集本有和凝所作託名韓偓一說，不具論，然汲古閣所刊韓內翰別集尙赫然在唐六名家集中，其寄興之深微，措辭之婉惻，流連哀思，幽憂鬱華，有唐三百載，除盛唐李杜王孟諸公外，鮮能凌轢其上，而七言律詩一體，自貶濮州後，避地湖南福州，遣述尤富，實天下之奇作，與其謂爲香豔詩，毋寧謂爲喪亂詩之得當也。昔屈原被放，始賦離騷，爲詞章浮夸豔逸之宗，其徒宋玉招魂九辯，績其師緒，莫不耀豔深華，光彩動人。嘗原「豔」之一字，以聲音之理釋之，卽「引」之一字是也。引有二義，援引古義，以通今意，忠愛纏綿，不能暫止，此離騷所謂女嬃之嬋媛也。此一義也。奇辭麗句，瓌瑰不偭，驚才絕豔，盪氣迴腸，見之令人牽引不已，此九歌所謂滿堂兮美人，忽獨與余兮目成也。此二義也。豔旣具此二義，故凡忠臣烈士之詩詞，罔有不豔，而其豔決非浮豔俗豔之豔，內心哀思，託之美人香草，冀以獻其纏綿忠愛而已。溫庭筠之豔，失之輕。李商隱之豔，失之晦。王彥泓孫原湘陳文述之豔，則俗孃淫哇，不足道者也。籍令香奩集爲偓之所創，亦當以屈子之美人香草求之，始不失爲忠厚之道，況偓嘗爲侍郎學士，與昭宗共其榮辱休戚，一生大節見於詩外者乎。屈子仕官只至左徒，得君不專，離騷諸賦，得劉安司馬遷之表彰，雖有爭光日月之喻，然班固譏其露才揚己，顏之推譏其顯暴君過，司馬光撰資治通鑑至不審其名，人生實難，蓋棺尙有不能論定者，則韓偓待吾說而表之，其亦有可與屈原提絜而論者乎？偓之仕版，實至侍郎翰林承旨，議相不拜，昭宗嘗與握手流涕，嘆其貶後卽左右無人，其仕宦得君，皆遠過於屈子，唐書自有列傳，亦賢於屈子之見傳於史公，所不及於屈子而終遜之者，文學居三唐之末，處五季之始，不能與離騷爭光於日月之間，蓋創者易爲妍，因者難爲奇，非纏綿忠愛文學內涵之或有不逮也。

二　韓偓傳略

韓偓，字致光，京兆萬年人，自號玉山樵人，小字冬郎，開成六年進士韓瞻之子。李義山與瞻同年，偓童時卽席爲詩送之，一座盡驚。李因贈詩云，「十歲裁詩走馬成，冷灰殘燭動離情。桐花萬里丹山路，雛鳳清於老鳳聲。」偓龍紀元年擢進士第，佐河中幕府，召拜左拾遺，以疾解。後累遷左諫議大夫，宰相崔胤判度支，表以自副，王溥薦爲翰林學士，遷中書舍人。偓嘗與胤定策誅劉季述，昭宗反正，論爲功臣。帝疾宦人驕橫，欲盡去之，偓謇策稱旨，帝前膝曰，此一事終始屬卿。中書舍人令狐渙任機巧，帝嘗欲以當國，俄又悔曰，渙作宰相，或誤國，朕當先用卿，辭曰，渙再世宰相，練故事，陛下業已許之，若許渙可改，許臣獨不可移乎？帝曰，我未嘗面命，亦何憚。偓因薦御史大夫趙崇勁正雅重，可以準繩中外。帝知偓，崇門生也，歎其能讓。初李繼昭等以功皆進同中書門下平章事，時謂三使相，後稍稍更附韓全誨周敬容，皆忌胤，胤倒，召鳳翔李茂貞入朝，

夜留族子繼爲宿衞，偓聞以爲不可，胤不納。偓又語令狐渙，渙曰，吾屬不惜宰相耶？無衞軍則爲闍豎所圖矣。偓曰，不然，無兵則家與國安，有兵則家與國不可保，胤聞憂未知所出。繼昭等飲殿中，帝怒，偓曰，三使相有功，不如厚與金帛官爵，毋使豫政事。今宰相不得專決事，繼昭謂所奏必聽，他日遽改，則人人生怨，初以衞兵拔中人，今敕使衞兵爲一，臣竊寒心，願詔茂貞還其衞軍；不然，兩鎮兵鬬闕下，朝廷危矣。及胤召朱全忠討全誨，汴兵將至，偓約胤督茂貞還衞卒，又勸表暴內臣罪，因誅全誨等，若茂貞不如詔，即許全忠入朝，未及用而全誨等已劫帝西幸。偓夜追及鄠，見帝慟哭，至鳳翔，遷兵部侍郎，進承旨。宰相韋貽範母喪，詔還位，偓當草制。上言貽範處喪未數月，遽使視事，傷孝子心。今中書事一相可辦，陛下誠惜貽範才，俟變縗而召可也。學士使馬從皓逼偓求草，偓曰，腕可斷，麻不可草。從皓曰，若求死耶！偓曰，吾職內署，可默默乎！明日百官至而麻不出，宦侍合譟，茂貞入見帝曰，命宰相而學士不草麻，非反耶？艴然出。姚洎聞曰，使我當直，亦繼以死。既而帝畏茂貞，卒詔貽範還相，洎代草麻，自是宦黨怒偓甚。茂貞疑帝間出依全忠，以兵衞行在，帝行武德殿前，因至尙食局，會學士獨在，宮人招偓，偓至，再拜哭曰，崔胤甚健，全忠軍必濟。帝喜。偓曰，願陛下還宮，無爲人知。帝賜以麵豆而去。帝反正，勵精政事，偓處可機密，率與帝意合，欲相者三四，讓不敢當。初偓侍宴，與京兆鄭元規威遠使陳班並席，辭曰，學士不與外班接，主席者固請乃坐。既元規班至，終絕席。全忠胤臨陛宣事，坐者皆去席，偓不動曰，侍宴無輒立，二公將以我爲知禮。全忠怒偓薄己，悻然出。有譖偓喜侮有位者。胤亦與偓貳。會逐王溥陸扆，帝以王贊趙崇爲相，胤執贊崇非宰相器，帝不得已而罷贊崇，皆偓所薦爲相者。全忠見帝斥偓罪，帝數顧胤，胤不爲解。全忠至中書，欲召偓殺之，鄭元規曰，偓位侍郎學士承旨，公無遽，全忠乃止，貶濮州司馬。帝執其手流涕曰，我左右無人矣。再貶榮懿尉，徙鄧州司馬。天祐二年，復召爲學士還故官，偓不敢入朝，挈其族南依王審知而卒。

三　韓偓所著詩

新唐書藝文志載偓詩一卷，香奩集一卷，毛晉汲古閣中先刻偓香奩集，繼又得吳鈍庵鈔韓內翰別集一卷補遺詩五首，皆天復元年辛酉入內庭後詩也。自辛酉迄甲戌凡十有四年，往往備自述入直居從貶斥復除，互敍朝廷播遷，奸雄篡弑，始末歷然如鏡，可補史傳之缺。丁卯朱溫篡唐之元年，賦感事詩三十四韻，以後所作詩，不書梁年號，只記甲子，八月六日作四律中，如「左牽犬馬誠難測，右袒簪纓最負恩，」「御衣空惜侍中血，國璽幾危皇后身，」「顯負舊恩歸亂主，難教新國用輕刑，」「袁安墜睫尋憂漢，賈誼濡毫但過秦，」皆有所痛斥，詩旨顯然。全唐詩所編偓詩，香奩別集不分，汲古閣所刻別集，在唐六名家集中，上海商務印書館影印發行。

四　遊覽詩遷謫詩喪亂詩合而爲一之韓偓詩

論詩於八代三唐之間，閒居詩言志詩之外，厥以遊覽遷謫喪亂三體爲極盛矣。古者大夫，登高能賦，殆爲遊覽詩之濫觴，然不能指目誰爲創始，爲之專一而至富者，首推宋初謝靈運康樂，謝康樂變玄言爲山水詩，劉彥和文心雕龍所謂「莊老告退，山水方滋」者是也。康樂仕爲永嘉太守，既非遭遷謫，亦非遇喪亂，以其才望非凡，頗以山水自放，在郡作遊山木屐，越嶺尋溪，不以吏事自累，嘗率其人伐樹廣眺，繼以攀林，施至臨海境，臨海令以爲山賊，辯痛至此，宜其以遊覽詩冠冕古今吟人矣。六朝官秩，外內均重，一麾出守，反以爲榮。至唐以來，始以京官爲貴，外放者多繫罪貶謫。宋之問沈佺期李嶠皆遭貶謫，而其詩不能工；惟張說晚謫岳陽，詩益悽惋，人謂得江山之助，則遷謫詩人，宜以燕公爲之巨擘矣。喪亂之作，如王粲七哀詩，蔡琰悲憤詩，[illegible]發願，[illegible]吟閣，然篇什太少，不足以成名家；惟杜甫經歷天寶之亂，[illegible]，用[illegible]徒，所選極遠[illegible]之

致，詩中言喪亂者非一，如「關中昔喪亂」，「喪亂死多門」，「喪亂紛嗷嗷」，「喪亂哀王粲」，皆足見寫實之愴惻，令人讀之欷歔不已，則喪亂詩，自以少陵集其大成矣。今以衡韓偓詩，則如「細水浮花歸別澗，斷雲含雨入孤邨，」「中華地向城邊盡，外國雲從島上來，」「風轉滑帆狂得勢，潮來諸水寂無聲，」「長松夜落釵千股，小港春添水半腰，」「溪漲浪花如積石，雨晴雲葉似連錢，」「瘦竹迸生僧坐石，野藤纏殺鶴翹松，」「年年春浪來巫峽，日日殘陽過沔州，」蓋遊覽詩之具身境意境，不僅寫景之深妙而已也。特七言詩為唐人所長，七律尤為晚唐所擅，不能遽比謝公之五言詩獨得清冷之趣耳。又如「燒炭一爐真玉性，濃霜千澗老松心，」「去國正悲同旅雁，隔江何忍聽啼鶯，」「忍苦可能遭鬼笑，息機應免致鷗猜，」「人泊孤舟青草岸，鳥鳴高樹夕陽邨，」「萍蓬已恨為逋客，江嶺那知見侍臣，」「流金鑠石玉長潤，敗柳凋花松不知，」「三春日日黃梅雨，孤客年年青草湖，」「蓮花幕下風流客，試與溫存譴逐情，」等句，則此諸詩中，饒有心性者。集中屢以「玉松」二物自比，玉可碎不可折，松無冬夏皆青青，偓性剛烈不變，確似於此，以方張說之「抱義心常焦，畏旂心常搖，」「惟有報恩字，刻意長不滅，」更有符於心聲矣。至喪亂之詩，前所舉八月六日作四律中之四聯，皆為叛臣賊子梟將巧宦寫照至真，他如「正當困辱殊輕死，已過艱危卻戀生，」「狂虎十年搖尾立，蒼鷹一旦醒心飛，」「謀身拙為安蛇足，報國危曾捋虎鬚，」「故國幾年猶戰鬪，異鄉終日見旌旗，」「季重舊遊多喪逝，子山新賦極悲哀，」「關中忽見屯邊卒，塞外翻聞有漢村，」「路遂漸憂知己少，時危又與賞心違，」「關河見月空垂淚，風雨看花欲白頭，」等句，讀之無不驚聳悲肅，想見腐尹塞朝，賢人遯逐，軀才日長，虎尾難履之狀，孰謂偓之詩才，不宜於遍歷三體哉。

五　香奩體之別解

文心雕龍辨騷云，「士女雜坐，亂而不分，指以為樂，娛酒不廢，沉湎日夜，舉以為懽，荒淫之意也。」不知此正諷諫之辭，其徒宋玉師之，輒為賦高唐神女登徒子好色矣。至其比人自比之辭，亦往往託之女子，如「恐美人之遲暮」，指懷王也，「送美人兮南浦」，屈原自謂也，亦猶漢武秋風辭，「懷佳人兮不能忘」，以佳人比羣臣也。又如三國志以曹子丹為佳人也，適此意者，「指黃昏以為期」者，夫婦之義，通於君臣，決非「人約黃昏後」之淫詞可比矣。「望夫君兮未來」，即「日暮碧雲合，佳人殊未來，」之意，屈原自恐年歲之不我與，衆恐懷王之年華遲暮，言之懮懮，夫豈晚明「語鵲噪千回，黃昏不見來，漫教脂粉匣，開了又重開，」之徒為小曲哉。香奩體淵源玉臺，託諸閨幃，言在此而意在彼，當以屈子「慕予善窈窕」「衆女嫉蛾眉」「豐隆求宓妃」「鴆鳥媒娀女」之喻觀之，始可得作者用意之深厚焉。韓偓詩，「光陰負我難相遇，情緒牽人不自由，」此忠愛之陳情詩也。光陰負我云者，即年歲之不我與，恐美人之遲暮也。情緒牽人云者，即「寧溘死以流亡兮，不忍此心之常愁也！」詞曲中如「衣帶漸寬終不悔，為伊消得人憔悴，」「似這般挂肚牽腸，倒不如義斷恩絕，」皆忠愛悱惻之至，亦其類也。偓詩又云，「那知本未眠，背面偷垂淚，」即離騷「怨靈修之浩蕩兮，終不察乎民心，」繫慕悱惻之深言也。偓詩有云，「分明窗下聞裁剪，敲遍闌干喚不應」者，又離騷「曰黃昏以為期，羌中道而改路」意也。殆昭宗與偓初有密議，後見奪於權臣，而不克踐履前言乎？偓絕句有云，「此意別人應未覺，不勝情緒兩風流，」即九歌中「既含睇兮又宜笑，子慕予兮善窈窕，」「樂莫樂兮新相知」意也。韓偓得昭宗之眷最深，宜有此感矣。偓閨怨云，「初拆秋千人寂寞，後園青草任他長，」即谷風詩「毋逝我梁，毋發我笱，我躬不閱，遑恤我後」之意，忠愛之極，反為決絕之辭，終知其心不能忘也。若元稹之決絕辭，「已焉哉，織女別黃姑，一年一度會相見，彼此隔河何事無，」則蕩而不貞矣。若王安石之明妃曲，「漢恩自淺胡自深，人生貴在相

知心，」則怨而怒矣。吾以徵知韓偓之眞爲詩人，得溫柔敦厚之教，可與言興觀羣怨者也。至其別錦兒一首云，「臨去莫論交頸意，清歌休著斷腸詞，」纖豔極矣，然其詩旨卻極忠厚。嘗讀晉書郗超傳，超父愔至愛超，超臨死，謂其僕曰，「如老父悲慟不止者，可爲呈一篋以殺其悲，」已超死，愔果至慟，其僕因如囑呈一篋，愔發視，則與桓溫籌篡之陰謀密計也，愔恨云云，「此子死晚矣」，遂不悲。郗超雖非純臣，此節卻爲孝思。偓之別錦兒，勸其莫戀交頸之歡，休唱斷腸之詞，樂天之遣楊枝，少游之嫁朝華，不過是也，如以淫詞薄之，則吾又得一證焉。花間集歐陽炯浣溪沙下半闋云，「蘭麝細香聞喘息，綺羅纖縷見肌膚，此時還恨薄情無，」況夔笙評之曰，「自有豔詞以來，殆莫豔於此矣。」王半塘評之曰，「奚啻豔而已，直是大且重，苟無花間詞筆，孰敢爲斯語者。」夫喘息之於交頸，殆有甚焉，而半塘老人以爲大且重，豈非服其大膽敢作正面描寫乎。正面描寫，正是放筆爲直截手段，下等詞人作「雲雨巫山」，「閉月羞花」，「沈魚落雁」諸代名詞者，正見其忸怩醜態，小家氣不大方而已。

六　韓偓七律詩成功之由來及其示例

律體詩創於初唐沈佺期宋之問之時，宋長於五律，沈長於七律，沈作亦只有獨不見一首，神完氣足，灑落飛騰，詩中疊用「遼陽」「白狼河」「丹鳳城」地名，運古入律，取樂府之神理，用律詩之聲調，所以膾炙千古。崔顥知其意，黃鶴樓詩，四用「白雲」「黃鶴」字面，以求其錯綜，亦得運古入律之理，但此詩只許有一，不得有二。李白知其意，故黃鶴樓詩縮手不爲，卻赴金陵賦鳳凰臺，然鳳凰臺詩，亦是別調，非開硬弓手段也。杜甫知其意，專精此體，語不驚人，不肯罷休，神完氣足，詳翻實字而不覺實，善取遠勢而倚閶闔，精壯瀏亮，沈鬱頓挫，此老以此體獨執騷壇牛耳。自唐至今，未有能徵之者。白居易知其意，善用虛字，以氣和神不傷爲貴，然乏揚發而來彷若無人之狀。此後作七律體者，專學杜甫，李商隱唐彥謙溶，皆各有所成就，而韓偓心知其意，不規規於一家，不亟亟於形似，典麗高華，流連哀思，有唱必歎，無垂不縮，如中秋禁直詩，置之杜甫賈至岑參集中，可亂楮葉，其詩如左。

星斗疎明禁漏殘，紫泥封後獨憑闌。露和玉屑金盤冷，月射珠光貝闕寒。天襯樓臺籠苑外，風吹歌管下雲端。長卿祇爲長門賦，未識君臣際會難。

如冬至夜作似杜甫，亦似王維，得杜王之神髓而遺其皮骨者也，其詩如左。

中宵忽見動葭灰，料得南枝有早梅。四野便應枯草綠，九重先覺凍雲開。陰冰莫向河源塞，陽氣今從地底迴。不道慘舒無定分，卻憂蚊響又成雷。

至濮州貶謫之後，滯跡湖南醴陵福州九曲之間，詩格清壯瀏亮，實天下之奇作，可謂文章得江山之助，盛唐諸公，亦不能多相壓也。善用實字而饒靈氣者，如

殘春旅舍

旅舍殘春宿雨晴，恍然心地憶咸京。樹頭蜂抱花鬚落，池面魚吹柳絮行。禪伏詩魔歸靜域，酒衝愁陣出奇兵。兩梁免被塵埃汚，拂拭朝簪待眼明。

歸紫閣下

一笈攜歸紫閣峯，馬蹄閒慢水溶溶。黃昏後見山田火，朧朧時聞縣郭鐘。瘦石迸生僧坐石，野藤纏殺鶴翹松。釣磯自別經秋雨，長得莓苔更幾重。

善用虛字而得跌宕唱歎之神者，如

欲明

欲明籬被風吹倒，過午門因客到開。忍苦可能遭鬼笑，息機應免致鷗猜。岳僧互乞新詩去，酒保頻徵舊債來。唯有狂吟與沉飲，時時猶自觸靈臺。

息兵

漸覺人心望息兵，老儒希說見澄清。正當困辱殊輕死，已過艱危卻戀生。多難始應彰勁節，至公安肯爲虛名。暫時胯下何須恥，自有蒼蒼鑒赤誠。

善用吳體拗救得法，音節極嫖姚者，如

殘花

餘霞殘雪幾多在，蔫香冶態猶無窮。黃昏月下惆悵白，清明雨後寥稍紅。樹底草齊千片靜，牆頭風急數枝空。西園此日傷心處，一曲高歌水向東。

李太舍池上翫紅薇醉題

花低池小水泙泙，花落池心片片輕。酩酊不能羞白髮，顛狂猶自眷紅英。年爲旅客頻常厚，每見同人眼暫明。京洛林園歸未得，天涯相顧一含情。

秋村

稻壟蓼紅溝水清，荻園葉白秋日明。空坡路細見騎過，遠田人靜聞水行。柴門狠藉牛羊氣，竹塢幽深雞犬聲。絕粒看經香一炷，心知無事即長生。

詩有史的意味如一首史論者，如

八月六日作四首之二

金虎挻災不復論，構成狂猘犯車塵。御衣空惜侍中血，國璽幾危皇后身。圖霸未能知盜道，飾非唯欲害仁人。黃旗紫氣今仍舊，免使老臣攀畫輪。

詩有化駢儷爲單行如一首古詩者，如

傷亂

岸上花根總倒垂，水中花影幾千枝。一枝一影寒山裏，野水野花清露時。故國幾年猶戰鬬，異鄉終日見旌旗。交親流落身羸病，誰在誰亡兩不知。

遷謫之後，詩格老成，七縱八橫，頭頭是道，其詩最動人心脾者，約如下列之十四首。

避地

西山爽氣生襟袖，南浦離愁入夢魂。人泊孤舟青草岸，鳥鳴高樹夕陽村。偷生亦似符天意，未死深疑負國恩。白面兒郎猶巧宦，不知誰與正乾坤。

登南神光寺塔院

無奈離腸日九迴，強攄離抱立高臺。中華地向城邊盡，外國雲從島上來。四序有花長見雨，一冬無雪卻聞雷。日宮紫氣生冠冕，試望扶桑病眼開。

再思

暴殄猶來是片時，無人向此略遲疑。流金鑠石玉長潤，敗柳凋花松不知。但保行藏天是證，莫矜纖巧鬼難欺。近來更得窮經力，好事臨行亦再思。

故都

故都遙想草萋萋，上帝深疑亦自迷。塞雁已侵池籞宿，宮鴉猶戀女牆啼。天涯烈士空垂涕，地下強魂必噬臍。掩鼻計成終不覺，馮驩無路學鳴雞。

秋郊閑望有感

楓葉微紅近有霜，碧雲秋色滿吳鄉。魚衝駭浪雪鱗健，鴉閃夕陽金背光。心爲感恩長慘戚，鬢緣經亂早蒼浪。可憐廣武山前語，楚漢虛教會戰場。

安貧

手風慵展一行書，眼暗休尋九局圖。窗裏日光飛野馬，案頭筠管長蒲盧。謀身拙爲安蛇足，報國危曾捋虎鬚。滿世可能無默識，未知誰擬試齊竽。

感舊

省趨弘閣侍貂璫，指座深恩刻寸腸。秦苑已荒空逝水，楚天無恨更斜陽。時昏卻笑朱絃直，事過方聞鎖骨香。入室故寮流落盡，路人惆悵見靈光。

疎雨

疎雨從東送疾雷，小庭涼氣淨莓苔。卷簾燕子穿人去，洗硯魚兒觸手來。但欲進賢求上賞，唯將拯溺作良媒。戎衣一挂清天下，傳野非無濟世才。

惜花

皺白離情高處切，膩香愁態靜中深。眼隨片片沿流去，恨滿枝枝被雨淋。總得苔遮猶慰意，若教泥污更傷心。臨軒一盞悲春酒，明日池塘是綠陰。

半醉

水向東流竟不回，紅顏白髮遞相催。壯心暗逐高歌盡，往事空因半醉來。雲護雁霜籠淡月，雨連鶯曉落殘梅。西樓悵望芳菲節，處處斜陽草似苔。

春盡

惜春連日醉昏昏，醒後衣裳見酒痕。細水浮花歸別浦，斷雲含雨入孤村。人閒易有芳時恨，地迥難招自古魂。慚愧流鶯相厚意，清晨猶為到西園。

亂後春日途經野塘

世亂他鄉見落梅，野塘晴暖獨徘徊。船衝水鳥飛還住，袖拂楊花去又來。季重舊遊多喪逝，子山新賦極悲哀。眼看朝市為陵谷，始信昆明有劫灰。

避地寒食

避地淹留已自悲，況逢寒食欲沾衣。濃春孤館人愁坐，斜日空園花亂飛。路遠漸憂知己少，時危又與賞心違。一名所繫無窮事，爭敢當年便息機。

午寢夢江外兄弟

長夏居閒門不開，遶門青草絕塵埃。空庭日午獨眠覺，旅夢天涯相見迴。鬢向此時應有雪，心從別後即成灰。如何水陸三千里，幾月書郵始一來。

七　擬韓偓七律詩附錄

七律詩體，在詩中格勢最卑，設只存心於起承轉合，半景半情，對仗工穩，字面漂亮，則鮮不墮甜熟窠臼應酬圈套之中，令人為之懨然氣盡，轉不如五律之可自娛獨坐矣。祖平學詩，初由古體開津，不敢輒賦七律，近五六年來，始以此體寫喪亂詩，稍有所入，然工部之大開大闔，義山之繁文縟彩，山谷之高聲硬語，放翁之審抓擬處，遺山之矯作聲勢，不敢學亦竟不欲學矣。偶得韓內翰別集一冊，攜置行篋中，山程水驛，取供吟覽，深覺其情深文明，迴翔合度，不矜才，不使氣，不傲岸家數，不沾着俗塵，私心好之，頗有擬和之作，豈不以同逢喪亂，內心哀樂相似者多乎。不揣續貂之譏，輒為蛇足之附，僅見十二首於左，敬質海內吟家教定。

春情效韓偓　鄧祖平

曈曨曉日錦城開，鵲語隨風報客來。宿粉不曾因酒污，新妝豈是要人催。縠波舊燕開雙翦，歌管樓臺舞落梅。千葉碧桃紅不覺，故應草色是莓苔。

三月十五夜同持生嘉陵江岸翫月　前　人

晚風散策藹春襟，片月嘉陵萬象沈。鐫字誰家挑別恨，銅瓶百丈戀哀音。共將靜坐酬清夕，未礙微雲作暝陰。樹底長年斜繫纜，如何不起故園心。

惜春　前　人

巴渝春色匆匆至，去亦無端送惘人。百種花爭三日發，千枝蕊作一朝塵。韞藏香夢喚腸斷，寂寞芳洲灑淚新。兩過樓臺連萬繫，不如本自戀松筠。

知茶　前　人

雨洗春林掃落花，神觀瑩潔自無譁。素歸翠尾當窗顫，麥熟青芒倚壟斜。偶散鄉心非嗜酒，多能鄙事但知茶。嫩泉烹作魚眸活，決決雲濤繞齒牙。

徂醉　　前人

舊記杭州曾釣遊，今來巴蜀賦饑讒。衣冠猥瑣貧貪尉，升斗浮沈異沐猴。壯士長征吾土內，書生短舞客床頭，此中偪仄難分說，不醉情懷那自由。

無題　　前人

王母宵來已誤期，衡陽雁斷望書癡。並頭空作雕文枕，四角虛憐雲子棋。舞盡霜衣寒露重，描殘桂葉黛眉垂。蘇礎蕭侍眞成棄，還把鄉家東緼運。

舍弟自桂林逃亡至丹寨得訊卻寄　　前人

封書眞滴淚痕開，忍死須臾渡國哀。叢桂已殘難就隱，寸丹仍在且登臺。中年兄弟膠投漆，世路干戈血染埃。家譜幸抄副本寄，傷心母墓鬱蒿萊。

客談桂黔道中避亂慘狀至有母棄其兒者　　前人

無角車輪似水馳，車中推墮有人兒。囊籃不得依慈母，夜嘯惟應伴怪鴟。險阻艱難兵後覺，天親骨肉亂來疑。最傷逆旅奔投夜，猶夢偎娘索乳饑。

談新詩

傅庚生

新文學運動從萌生到現在有二十幾年，帳發展得很快，看光景倒乎可以『三十而立』了。頑固者反對的議論不再在耳邊絮聒，到了自己冷靜下來檢討自家的階段，所以近年來抱着『春秋責備賢者』的善意而立論的漸漸的增多起來，這是可慶幸的，也是可憂懼的。檢討過去纔可以籌策將來，這裏預啓着『百尺竿頭，更進一步』的朕兆；自己的眼睛看不清自己的睫毛，這裏又潛伏着『醫不自醫，卜不自卜』的危機。

息兵　　前人

七載艱虞望息兵，遑雞形勢迫同盟。已聞精騎驅回紇，更集神兵擁上京。國恤豈聞家獨富，世荒不得節先傾。深哀將士紛趨死，浩氣扶危耿赤誠。

早春遊西郊王氏園　　前人

倂力春風舞落梅，人家香徑獨徘徊。游絲紛蝶驕晴晝，蘇梲華堂賭羽杯。弔影誰憐傷繳雁，稱心猶見上鋪苔。閒吟看竹眞無賴，自把新詩闔復開。

聞人述杭州春況有感　　前人

春遊仍記湧金門，生縠波紋蕩客魂。穉柳和桑揉袖綠，紅梅如杏笑簪溫。蘇堤鳥囀山廚翠，花港魚吞石臼樽。苦憶閒居曾一紀，湖濱樹滿繫舟痕。

避地寒食　　前人

淒涼[illegible]有[illegible]麗，清寂湖南繞夢魂。豈必上流思魯肅，空留百鍊感劉琨。偷生無賴過寒食，未死終須入國門。避地情懷如逝水，深浮日夜信乾坤。

郭紹虞先生說：「一種文學革命所引起的新文體，假使倘未達到完全適用，便不能說是此種運動之成熟。在現在，白話文是文藝文，而文言文是應用文，所以猶有他的殘餘勢力。……新文藝運動雖只有二十年的歷史，而我們卻不妨希望他早熟——希望他早從文藝的路走上應用的路。」（新文藝運動應走的新途徑）郭先生是由文學史上認識了這一點，自是很正確的。但若仔細的來估量一下今日的白話文學創作，似乎在其爲文藝文這一點上，還令人不免有『早熟』之感；若

想推廣它的領域，囊括了應用文，怕又要有第二個『早熟』等在那兒了。

馮友蘭先生說：「在新文學作品中，新詩的成績最不見佳。因爲詩與語言的關係，最爲重要，於上所舉例可見。作新詩者，將其詩『歐化』後，令人看着，似乎是一首翻譯過來底詩。翻譯過來底詩，是最沒有意味底。因爲有這些情形，所以所謂新文學運動，並沒有得到他所期望的結果。」（新事論）任誰都知道，詩是最精純的文字，牠在文學的各部門裏邊是一向——也會永遠——雄據着王位的。牠是文學中之大國，其他如戲劇、小說、散文等，都不過是牠的附庸。自從文學革命以來，小說散文等都比較的有些成就，獨有新詩似乎終於還在『嘗試』中，內容和形式都還沒有確立一種規模。這是畸形的進展，而新文學界就是這樣的像無頭蛇一般蠕動着，盤旋着。

葉紹鈞先生說：「孟實先生說，『一切純文學都要有詩的特質』；推廣開來，好的藝術都是詩，一幅圖畫是詩，一座雕像是詩，一闋曲調是詩，一節舞蹈是詩，不過不是文字寫的罷了。要在文學跟藝術的天地間迴旋，不從詩入手，就是植根不厚。」（朱光潛先生著我與文學及其他一書的序文）我再『推廣開來』的說一句：新文學發展中，偏是這種據着王位的新詩喑默着沒有靈氣，正是新文學植根不深。樹根不深，枝葉是難得繁盛的；偶而牠的枝葉扶疏茂密了，反而會有傾覆的危險，便愈加不幸了。

一定要新詩的體式確定了之後，『在文學跟藝術的天地間迴旋』着的人們，他們的深摯的感情和高潔的思想，纔有所附麗。直接而精鍊的，便自然會創造出新體詩歌；或者藉助於表情身勢與語言歌唱，便自然會創造出歌劇與話劇；或者把戲劇的衣冠改爲文字的描寫，便自然會創造出小說；或者要脫卻詩歌與小說上種種的限制，而要自由的去抒寫內在的情思，便自然會創造出散文。至於一個作家情思方面的涵養和鍛鍊，當然又離不開要有『詩』意——尤其是新的詩意；如葉先生之所云從詩入手，植根總會厚的。

目前新文壇上的情形，卻正在倒行逆施着！小說和散文像是有絢爛的外表，而有不少的作品是這外表就是牠的全部的。戲劇掉過頭去作了小說的附庸——只有話劇，沒有歌劇，供給着趣味，表襮着技巧，內容有些也是雖『傳奇』而實是枯槁的。這些文藝作品的背後，尋不見有『詩』的特質。新詩呢，不生不死的僵在那兒了。這光景，正像一個蘋果，長得還沒有胡桃大，種子核兒（新詩）已經結得堅韌了，卻不一定孕有生機；果肉（戲劇）受不到核心的滋潤，反爲表皮所拘束着，是乾癟的；祇有果皮（小說散文）卻硃紅得愛煞人：這不正是『早熟』的象徵嗎？

因此，許多新詩人都關閉了他們靈感之府，走向『附庸』之路了。仍在努力着的，也爲了限於天才與功力，做得像樣分兒的僅有些，建樹起旗幟的似乎還沒有。十之五六是學步邯鄲，今天寫一首『十四行詩』，明天又是『象徵派』，盜弄歐西詩歌的軀殼，而失去了靈魂。這是新文藝絕大的損失，也是新文學運動沒有更大的成就的主因。

郭先生文說：「口頭的話與筆底的文既不能十分符合，所以可以古化，同樣也可以歐化。古化，成爲古文家的文；歐化，也造成了新文藝的特殊作風。白話文句式假使不歐化，恐怕比較不容易創造他文藝的生命。」這些話稍有些『以道殉乎人』。不能吸收歐西的長處，只是爲人家所『化』了，『不似則失其所以爲詩，似則失其所以爲我，』正是新文藝的致命傷；批評的人是不該再曲爲之辭的。馮先生說：「不幸自民初以來，有些人以爲所謂新文學應即是歐化底文學，而且應即是這一種眞正底，單純底，歐化文學。他們於是用歐洲文學的花樣，用歐洲文學的詞藻，寫了些作品；這些作品，教人看著，似乎不是他們『作』底，而是他們從別的語言裏翻譯過來底。不但似乎是翻譯，而且是很壞底翻譯，非對原文不能看懂者。我們於上文說，文學作品是不能翻譯底。隋唐譯佛經底人向來即說，翻譯的工作，如『嚼飯餵人』，是個沒有辦法底辦法。翻譯的東西，向來不能教人滿

快，這些似乎是翻譯底東西，更『令人作三日惡』。」新文藝的各部門中，詩是尤其不可翻譯的，而在今日卻要推新詩爲尤其歐化，所以它的成績也便『尤其』不佳了。

不過我們不要誤解，以爲生在現代還可以關起門來不管什麼歐風美雨，從既往的詩歌中依舊可以不假外力的揣摩出新的『花樣』，這『花樣』又會切合時代的需要。這是不可能的。馮先生說：「普通所謂文學中的歐化，有一大部分亦不是歐化，而是現代化。在現代，我們有許多新底東西，新底觀念，以及新底見解，因此亦有許多新名詞，新說法。我們現在底人說底或寫底言語中有新名詞新說法，乃是因爲我們是現代底人，並不是因爲我們是歐化底人。」這裏容我來夾雜一句解釋的話：現代之所以爲現代，雖然不是——也不該是——全盤的歐化，但影響是多少要受到一些的，採擷吸收它們也是應該的；不過『文』格要獨立，中國的新詩要表現出有中國人的情思在做着它的主人！

詩、詞、曲的時代都過去了，『舊瓶盛新酒』只是骸骨迷戀者的一種夢囈。可是文學仍然有牠的歷史性，向前走路的人有時也需要回過頭去看一看的；更何況現代文學家的軀體中還流着得自遺傳的血液呢？『抽刀不能斷水』，作新詩的人對於本國過去有韻文字若是絲毫也沒有下涵泳的功夫，他會遭遇到失敗的。同時爲了近代各族文化互糅的緣故，你只是抱殘守缺的灌溉本國的舊根株，希望牠能放出時代的新花朵，恐怕也要徒勞。新詩牠需要有嶄新的形式與現代的內容，取資於外國詩歌之處也顯見是很多的。

郭先生又說：「新文藝有一點遠勝舊文藝之處，即在創格。所謂創格，也即是無定格。」這話深搔了『文體解放』的含義，此次文學革命之所以得成功，正仰仗着這『創格』的徹底。可是天地間的事往往是『禍兮福所倚，福兮禍所伏』的，美點在那兒，弱點時時也緊跟着它。『無定格』，所以詩體解放了；『無定格』，所以新詩直到現在也沒有建立起一種規模。新詩不拘字句的多寡，不管音韻的調協，所以許多新詩都像是把散文的句子，簡短的，錯落的橫着寫下來的一般。詩與散文的分別，應該只是寫法的不同嗎？詩，不單是用眼的藝術，也要用耳的。用耳，便要注意聲音之美。中國的語文是單音系，所以過去自然的走向音內再求聲韻平仄的協調，造成獨特的聲韻之美的格律（如律詩駢文等）。現在『變』是應該的；一切都不管便不免要滋流弊了。任甚麼都不管的結果，不但『質勝文則野』，並且由於文的粗製濫造，可以影響到它的質也屬於生糙的情感。這樣，再濫藉着什麼來打動人心？都算你自己抒情罷，也要有個『低徊要眇，以喻其志，』不該拾到籃中便是菜的。因此，這『無定格』三個字到今日似乎也該考慮一番了。

朱光潛先生說：「『武帝植蜀柳於靈和殿前，嘗曰：此柳風流可愛，似張緒當年。』幾句散文本極富詩意。王漁洋在『秋柳』裏引用這個典故，造成『靈和殿裏昔人稀』的句子，便索然無味。」（文藝心理學）這是含咀之餘得來的結論，我們應該都有同感。但是不能因此便推衍着說：「詩所貴的止在它的意境，形式是無關宏旨的。齊武帝的言辭的記載是散文而不妨有『詩意』，王漁洋的詩句雖具詩的形式，而像『散文』一般的索然。」原來『此柳風流可愛，似張緒當年』句，它有詩的感情，所以動人；『靈和殿裏昔人稀』句，便因使事的緣故，喪失了原有的情感，所以味同嚼蠟。這是就着它的質（內容）說。至於它的文（形式），我們讀到後者，自然曉得它是七言詩句；讀到前者，本是散文的句子，而感到爲詩意所籠罩了的，於句中的詞彙和排列上都有關係。假如刪去『風流』二字，而把『當年』兩字再提到前面去，改作「此柳殊可愛，有似當年之張緒者，」便不見有『奮逝』詩意了。因爲『風流』兩字一方面雖是『凝於素氣，自然標格』的張緒的的評，一方面也是以喚起人們『大江東去，浪聲沈千古風流人物』一類的聯想；『當年』兩字一方面既已寫出『以德貴緒，賞玩咨嗟』的武帝的情懷，一方面也可以引起『止應搖落盡，何必問當年』一類的聯想。尤其是『風流』和『柳』連接起來，而落到

張緒身上，這種覩物思人的情感既是美的題材，這種聯想的構成——再藉助於詞彙的嵌飾——也配搭成詩的素底。至於把『當年』兩字裁在句尾，合於舊日詩詞的安排；而這句中平仄字的排列爲「仄仄平平仄仄，仄平仄平平，」也合於浮聲切響的比錯，便不待說了。可見這幾句『散文』之所以『極富詩意』，內容和形式都分屬着這美的因素的。

它所富的詩意，可以說是舊的詩意，而不是新詩的。因爲它詞彙的安排，形式的組織，仍是舊詩的。假如我們把它翻譯成白話：「這棵楊柳的樣子風流可愛，像是過去的那人兒——張緒一般。」它的『詩意』恐怕便要貧乏得多了。新詩需要有新的內容和新的形式；這翻譯的句子卻是既喪其實又乏其文的，所以不能認它作詩。

這一點也從側面說明了文學革命的必要，不革命便只能陳陳相因的走向墳墓去。但是無論怎樣『革命』，也不該革了自己的命。中國的語言文字，有它的特點，文學的美多少要藉語文特殊的地方做它的基石的。『嘗試』之後，往往是一種新形式最適宜於宣達一種新情思。這種形式不該是毫無規律的，要有一個合適的定格，纔能教人涉其涯際而浸淫深入。形式確立了之後，抒寫情思的人便可以自由自在的涉想與表現了。這樣纔脗合了『繼事者易爲，後來者居上』的道理。今日的新詩，受了『無定格』的累，雖說可以『說自己的話』，但詩並不祇是『說話』。誰也沒有個準稿子，每逢創作一篇詩歌，便等於創立一種體制。希翼着它能達成美的條件，無奈等於不依着規矩去發方圓，『使盡了平生之力畫個圓圈，他生怕被人笑話，立志要畫得圓；但這可惡的圓不但很沉重，並且不聽話，剛剛一抖一抖的幾乎要合縫，卻又向外一發，變成瓜子模樣了。』這樣，難道它嚇退了多少半途而廢的詩人，知道它屈殺了多少可以有成就的天才？我們試着把情性近似的舊詩詞自和新體詩歌比較着去讀罷，往往可以發見舊日有定型的詩詞多半是恬暢自然的，省力的，自由自在的；而無定格的新詩卻多半是捏手捏腳的，喫力的，侷促造作的。這些都不關作者的情思，我疑心是形式問題從中作梗。形式的固定與否是在給詩人以一種怎樣大的方便或是障礙啊！

我要聲明的是：我並不是迷戀着死的文學的人，也不是在譏訕着新詩人的才力不逮。僅祇是在痛惜着新文藝的『早熟』。很多人創作新詩在漫無目的的嘗試，走馬燈式的團團轉，並不想找出一條道路來。有的纔在嘗試便自許成了功，無頭蒼蠅般的亂飛亂撞，撞到什麼寫什麼，橫的豎的都認之爲新詩。美其名爲只管耕耘，不問收穫，實際卻是只要蕪雜，不聽勸諍。從事批評的人又怕擔着『反革命』的罵名，『三復白圭』，或是順情說好話。以致這新文藝中據着王位的詩壇，二十幾年還是無人作主！

蔣百里曾經稱讚過一首詩，說是中國青年的思想，因了抗戰的關係，漸次的進步了。那詩是——

戰地與秋收

快快成熟起來吧，
讓一粒一粒穀子填實我們前方將士的肚皮，
增強他們殺敵的精力。
…………
禁不住幻想把兩臂張成天羅地網一樣，
護衛起今年這些綠油油的新稻，
不再叫那些野獸掠劫去！

青年們的視野擴展了，不祇再注意他們自己的身邊事，或者描繪些風花雪月，傾吐些無名的悲哀。偉大的時代背景已經由新詩中反映出來，這首詩的積忠真是值得贊歎的。不過我讀到它時，不免有『幾句散文極富詩意』之感，沒有恰當的形式來轄住着它，它祇能給我們看見一塊未經琢磨的完璞。

在文學變革的過渡期間，這情形是必然的。新詩和舊日的詩詞完全脫了節，使難於創造出一種新而美的形式。情思受了大時代的激盪，儘管可以顯現出它的偉大；但是『偉詞自鑄』是一時背難辦及的。

這文實不能並茂的原因，歸根結蒂只有一句話：從事於新文藝創作者有志於『開來』，而忽略了『繼往』。

胡先生說：『至少自唐宋以來，中國本只有語體文。講學底人寫語錄用他；文學家寫小說詞曲用他；普通人寫書信用他。這種語體文自唐宋以來，已經爲思想家，文學家，以及普通人所普遍地使用。所謂國語底文學及文學底國語本來是已有底，而且本來是很普遍流行底。近人雖努力作語體文，而尙沒有如水滸傳紅樓夢等偉大純文學作品出來，很少有如楊椒山教子書等可以感動人底文件出來。就這一方面說，民初的文學革命運動是繼往。……民初文學革命的開來的方面，卽是它說：語體文亦是正式文體，而且應該是以後惟一的正式文體。在以前語體文是非正式文體，所以可用以寫語錄而不可用以寫論文，可用以寫家書而不可用以與師友寫信。在以前語體文是非正式文體，所以用語體文寫底文體作品，都是『閒書』，不能入高文典册之列。文學革命以後，語體文成爲正式文體，所以在這些方面，都翻案了。就這一方面說，民初的文學革命是開來。……此外還有語體文『歐化』一端，似亦可列入民初文學革命的開來方面。不過這一端並不是文學革命開底。我們於第八篇『評藝文』中說，所謂歐化大部分是現代化。現代人說現代事，其說底方法及形式自不能不有新花樣。所以自清末以來，中國的語文，已竟開始現代化了。梁啓超的文章，固已充分現代化，卽嚴復的文章，亦不是眞諸子，眞桐城。所以這一端，民初文學革命，雖揚其波，而不是開其源。於此我們要注意底，卽民初的文學革命運動，若不是有繼往這一方面，它不能有它所能有底成功。……就以上所說，我們可見，社會上的事情，新底在一方面都是舊底的繼續。有繼往而不開來者，但沒有開來者不在一方面是繼往。』這是就新文學運動的發展一方面說，它既能繼往，又能開來，所以這運動成功了。但若就新文藝的內容說，我們感到它揚歐化之波的工作做得很夠，這祇能說是部分的繼往（因爲它『雖揚其波，而不是開其源』）與片面的開來（因爲它太偏於『歐化』）；至於承接『中國文化的一脈薪傳』，大家努力的火候還差得遠。也許這便是『近人雖努力作語體文，而尙沒有水滸傳、紅樓夢等偉大純文學作品出來』的原因。開來者，忘記了在一方面去繼往，所以不能有它所能有的成功。新文藝中的新詩，這種缺憾尤爲顯著，因之它的成績也便最不見佳。過去嘗試的路子已經走向牛角尖兒裏去了，應該轉換一個方向走。

這兒原是十字路口，你該『凡事回頭看』的在縱的方面觀察我國詩歌的流變史，多多的含咀前代的作品；再『左右採之』的在橫的方面採擷歐西詩歌的菁英，來輔助完成新詩的形式與內容的創造。這交叉點纔是起脚點，你勇往直前的走向前去吧，這時憑依着你詩歌創造的天才，會蔚成偉大的作品的。

詩人們只是憑藉着他們的『煙士披里純』而創作，批評者的意見向來是爲他們所唾棄的。我這一番粗淺而近於常識的話，只想貢給一般有志於試作新詩的學習者。別再去學卞和的抱璞哀號吧，珍護着自己的兩隻脚，選擇一條正確的路去走；訓練自己的技巧，作一個理玉的工匠，把徑尺之璧雕琢出來，纔是新文學界的碩果。

身後的名譽

Ljudevit Vulitevic 作
斯　東　譯

坟墓是人類奮鬭的終點。在坟墓裏，一切世事消失了。另一個更巨大的海展開在我們靈魂的脆弱之舟前。那是一個肉眼所不能看到的神秘的海。自搖籃到坟墓，我們人類的心靈把握得很少，甚至不能不想像，死後將發生什麼。當我們把隨着死亡而停止的世界與生命達觀

時，我們不過像小孩子般的空談了一陣。當我們敢於探討橫於死亡之境外的生命時，我們知道什麼？我們是理智的還是瘋狂的？

墓碑是我們生命在塵世上最後的足跡。舉起墓碑，向可惡的坟墓看下去，你將看到一個死人的遺骸。心靈，理智及智慧在那裏呢？它們不在坟墓裏。美麗，權力及名譽又在那裏呢？它們也不在坟墓裏。它們消失了，像被夜風吹去的鷹的鳴叫；它們消失了，像呼吸，像煙霧。

你希望歷史將把你的名字，記載在它的書裏，使你和你的著作不朽。你希望你死後，人們將說起你，感恩的子孫將給你豎立紀念碑。空洞的希望！那對於我是十分清楚的，在你的生命裏，你只知顧到自己並想到自己。這就是你爲什麼不能看到其他東西的道理。人看不見眞理，被他自己飛逝的影子所遮掩了。

你以爲你死後，太陽和星兒將不在天空照耀，溪流和江河將停止它們的路程嗎？……去欺騙你自己吧，如果你感到高興並有利的話。

而且，即使你的子孫記念並讚揚你，你在你的坟墓裏會聽到他們的聲音嗎？他們能叫醒一個死人，使他可以聽到他們，並往坟墓的塵土裏高興嗎？你的願望的確是徒然的，你的希望像是飄風。

死之神，如果命運把我帶回給你，我將詢問你的死者；因爲我不知道生命是什麼；我不知道它們；它們不知道我。用迅速的脚步，我將走上聖羅克的墓地，迎上你的死亡與我的；那裏我的心將被眼淚所安慰，並且我將對你說：「再會……」。我將在外國出現爲一個孤兒，並且做一個異地的亡命者，我將結束我的生命。

作者小傳

萬里塞維區生於一八四〇年，死於一九一六年。他是十九世紀後半期塞爾維亞散文大師中的一個。他的哲學與宗教的論說文，富於高尙道德的理想主義。上文原名 Posthumous Fame，可以看出這個意思來。